II
26146

II 26146

P. P. NEGULESCU

FILOSOFIA RENAȘTERII

VOLUMUL II

BUCUREȘTI
Inst. de Arte Grafice CAROL GÖBL, S-sor Ioan St. Rășidescu
10, Strada Paris (fosta Doamnei), 16
1913

14.411.

de miresme turburătoare, a antichității clasice, a făcut să încolțească în suflete doruri și gânduri nouă, și a schimbat atitudinea lor față de puterile cârmuitoare ale vieții. Intre altele, a eșit la iveală concepția antică a statului, înfățișându-se tutulor ca un ideal, față de întocmirile medievale în mijlocul cărora trăiau încă, — și a pricinuit o mișcare puternică împotriva tutelei politice a bisericii. Această luptă pentru emanciparea puterii timporale de subt influența celei spirituale a umplut mai tot veacul al XV-lea. Și cu drept cuvânt a luat o asemenea întindere; căci era vorba într'însa de constituirea societății moderne, așa cum o vedem în jurul nostru, — a unei societăți adică lăsate în voia legilor ei firești, nestânjinite în desvoltarea ei de principii de altă natură, cum erau acelea ale bisericii, care nu urmăreà fericirea oamenilor în viața aceasta, ci mântuirea lor în cea viitoare.

Dar schimbarea felului de a înțelege viața, individuală și socială, a rămas în veacul al XV-lea mai mult o prefacere lăuntrică, de idei și sentimente. In veacul următor schimbarea se întinde în afară, atinge tradițiile și atacă instituțiile. Revoluția sufletească dela început e urmată de o revoluție religioasă, politică și socială. Reforma, războaiele confesionale, luptele civile, constituirea sectelor cu principii sociale nouă, se urmează cu o repeziciune ce înmărmurește pe toți. Din această frământare uriașă ies scăpărări de idei nouă, ce pregătesc pe nesimțite doctrinele politice și sociale ale timpurilor

dului, deșteptat în sfârșit din lunga amorțeală a evului mediu, trecea, cu o ușurință și cu o nepăsare din ce în ce mai îngrijitoare, peste toate îngrădirile convenționale.

Era dar firesc ca o asemenea priveliște să impună cugetării filosofice, cu o putere necunoscută până atunci, problema nouă a formelor politice și sociale, în care urma să se desfășure mai departe viața omenească. Și iată cum s'au succedat preocupările ce alcătuiau această problemă complexă. Deșteptarea individualismului, la începutul renașterii, a avut ca urmare acea tendință nestăpânită către independență, pe care am relevat-o în volumul precedent. Dorința vie, violentă chiar, a individului de a se emancipa de autoritățile tradiționale s'a manifestat, subt mii de forme diferite, nu numai în viața teoretică, ci și în cea practică. Una din aceste forme a fost lupta pentru emanciparea statului de subt influența bisericii, cu care începe mișcarea ideilor politice ale timpului. Această emancipare însă ridică o problemă din cele mai grele. Vechile imperative religioase, care hotărîseră până atunci raporturile dintre oameni în viața socială, trebuiau înlocuite cu altele nouă, de ordin științific. Machiavelli bunăoară, cel mai aprig vrăjmaș al puterii politice a bisericii, simțea nevoia să caute o motivare nouă a legilor vieții sociale,—și a crezut că o găsește în «natura» societăților omenești. Această motivare însă complica și mai mult problema. Căci natura societăților omenești nu putea fi înțeleasă

tului social. Cercetările istorice și etnografice asupra modului cum s'au alcătuit primele grupări sociale, nu începuseră încă în timpul renașterii. Singurele experiențe pe care oamenii timpului le aveau subt ochi, în această privință, erau tovărășiile de meseriași și comunitățile religioase, care se întemeiau în adevăr pe un acord al voințelor. Și tocmai aceste experiențe au influențat pe Althusius, precursorul lui Rousseau. Teoriile grupate în jurul celeilalte hipotese s'au menținut totuși destul de bine, și au avut și ele o influență considerabilă asupra desfășurării ulterioare a ideilor. Așa încât, ambele direcții sociale, inaugurate în vechime de stoici și epicurei, și reluate de cugetarea filosofică a renașterii, s'au continuat în filosofia modernă, până când a venit să le înlăture doctrina evoluționistă, — precum vom vedea mai târziu, în volumule următoare.

Introducerea volumului de față e menită să întregească pe aceea a volumului precedent. La o nouă ediție, aceste două introduceri vor fi împreunate într'una singură.

a-l evita. Așà înțeleasă, privirea noastră generală nu poate servì să introducă în istoria filosofiei vechi și medievale pe cei ce n'o cunosc încă. Rolul ei este numai să verifice principiul care ne-a servit de fir conducător în reconstituirea evoluției cugetării filosofice. Ea nu trebue luată dar decât drept ceea ce vrea să fie și nu trebue să i se ceară desvoltări pe care nu le poate da.

I.

Punctul de plecare firesc al evoluției cugetării filosofice l-au format concepțiile simbolice ale religiunilor. Silit de nevoile sale sufletești să'și explice lumea, pe care n'o cunoșteà încă decât prea puțin, omul primitiv a crezut în mod firesc că ea a fost produsă și e guvernată de ființe asemenea cu sine însuși, dar înzestrate cu puteri cu mult mai întinse, cu puteri supra naturale. In această primă fasă a activității sale speculative, omul erà stăpânit aproape exclusiv de imaginație. Produsele acestei prime fase, adică miturile și legendele religioase, sunt explicări absolut închipuite ale lumii și ale fenomenelor ei, explicări ce erau singure posibile atunci când omul deschisese de-abia ochii în mijlocul naturii și se mărgineà s'o admire sau să se teamă de ea, fiindcă n'o putuse încă studià, — atunci când lipseà adică cu desăvârșire orice material de cunoștințe positive [1]).

Insă mintea omenească n'a stat pe loc; în desvoltarea sa neîntreruptă, ea s'a ridicat pe nesimțite dela imagini la idei, și dela ideile particulare și con-

[1]) Noi privim aci religiunile numai ca încercări de explicare a lumii și, nepreocupându-ne de partea lor practică, etică și socială, facem abstracție de ceilalți factori — de elementele afective, volitionale... etc. — ce au mai contribuit la nașterea lor.

lumii rămâne esențial religioasă și reflexiunea filosofică nu face decât să comenteze și să tragă consecințe privitoare la viața practică. Aceste popoare au dar mai mult o teologie și o morală teologică, decât o filosofie propriu zisă.

Causele care au înlesnit emanciparea cugetării filosofice la greci și au împiedecat-o la celelalte popoare ale antichității, sunt multe și felurite. Mai întâi, la greci, imaginația religioasă n'a părăsit niciodată cu totul domeniul realității. Mitologia greacă e mult mai realistă decât aceea a vechilor popoare orientale; simbolismul ei nu trece decât arareori peste marginile naturii ce se poate vedeà, pipăì și înțelege. Zeii greci au mai toți forme omenești și trăesc ca și oamenii, iar acțiunile lor se explică prin motive naturale, asemenea cu acelea ce hotărăsc și faptele oamenilor, și dar cu putință de priceput. Dimpotrivă, zeii popoarelor orientale ne apar ca plăsmuiri ale unei închipuiri nemăsurate, apocaliptice; ei au mai toți forme fantastice, monstruoase, gigantice, iar acțiunile lor sunt inexplicabile. Trecerea dela religiunea greacă la o explicare naturală a lumii se puteà dar îndeplinì mai ușor, decât dela religiunile orientale. Iar această trecere a fost favorizată la greci de o sumă de împrejurări, ce nu s'au mai găsit întrunite la celelalte popoare ale antichității. La indieni, la chinezi, la egipteni, religiuni relativ unitare, cu dogme bine stabilite și inviolabile, păstrate cu sfințenie și impuse cu tărie de caste sacerdotale puternice, împiedecau libera desvoltare a cugetării individuale. La greci, divisiunea politică și organisarea socială au făcut imposibilă unitatea credințelor religioase. Noi privim azi politeismul grec prin prisma mitologiei clasice, pe care ne-au transmis-o poeții. Dar Olimpul poeților nu erà

deci apariției și liberei desvoltări a personalităților de elită. Iar luptele ce au precedat stabilirea acestei organisări au mărit în mod firesc vigoarea și îndrăsneala cugetării individuale față de autoritățile tradiționale, pe cari nu le mai recunoșteà. Și această independență față de autorități a trecut pe nesimțite din domeniul practic în cel speculativ. De unde, indiferența crescândă față de credințele religioase și, în cele din urmă, scepticismul, care au provocat, în clasele culte, apariția liberei reflexiuni filosofice.

II.

Mai întâi s'a ridicat de sigur împotriva credințelor religioase reflexiunea etică. Cunoștința positivă a naturii erà încă prea puțin înaintată, ca să ridice împotriva lor, la început, reflexiunea științifică. De altfel, ordinea fisică a naturii părea mai constantă și mai sigură decât ordinea etică, ce ar fi trebuit să domnească în lume, după acele credințe. Oamenii au observat de timpuriu, că cei buni nu sunt totdeauna răsplătiți, iar cei răi nu sunt totdeauna pedepsiți, deși preceptele religioase le porunceau, în numele zeilor, să facă binele și să ocolească răul. Mai mult chiar, cei răi ajung adesea să se bucure de toate în viață, pe când cei buni trăesc adesea, tocmai fiindcă sunt buni, în lipsă și necazuri. Această indiferență a zeilor față de valoarea etică a oamenilor a dus mai întâi la descurajare, apoi la revoltă și în sfârșit la îndoiala.

In adevăr, la mai toți poeții ce vin după Homer se simte un început de pesimism. Credința naivă în valoarea vieții, bucuria naivă de a trăi, din poemele homerice, își pierd în scurtă vreme vioiciunea lor proaspătă și apar la poeții următori ca învăluite în-

omenească a simțit nevoia să-și explice și existența zeilor. Dacă fenomenele iau naștere prin puterea lor divină,— cum au luat naștere zeii înșiși? — De aci, încercările teogonice pe care le întâlnim în literatura greacă primitivă și care au început de sigur, ca legende, cu mult înainte de Hesiod. Printr'o logică firească, cei ce au întreprins să explice nașterea zeilor au pus la originea lor Haosul, adică spațiul gol, după înțelesul cel mai probabil al acestui cuvânt grec. Atunci când nu există încă nimic — nici pământul, cu toate cele ce se află pe el, nici cerul, cu soarele, luna și stelele — nu puteà să existe pentru mintea cugetătorului primitiv decât spațiul gol dintre cer și pământ, — spațiu pe care imaginația lui îl întindeà mai departe, cât puteà mai departe, în amândouă direcțiile.

Ori cât de mărginită erà însă la început cunoștința naturii fisice, ea cuprindeà totuși indicații destul de limpezi cu privire la ceea ce numim astăzi indestructibilitatea materiei. Oamenii primitivi au observat de timpuriu, că moartea și descompunerea corpurilor organice, distrugerea, arderea sau sfărâmarea corpurilor anorganice, nu implicau nici de cum dispariția materiei ce le alcătuià; numai forma lor piereà; substanța lor rămâneà în ființă și puteà să ia forme nouă. De aci credința că nici un corp nu se poate preface în nimic și că, prin urmare, nici nu poate eși din nimic. Cum ar fi putut dar să iasă materia ce alcătuește pământul, cerul, soarele, luna, stelele, din haos, din spațiul gol primitiv, adică, la urma urmei, din nimic? Materia din univers trebue să fie veșnică, și numai formele ei se schimbă. Caracteristic e, din acest punct de vedere, că cea dintâi problemă pe care și-o pune cugetarea filosofică grecească e tocmai aceea a materiei primordiale din care a eșit

III.

Această evoluție sufletească nu s'a îndeplinit în același timp la toți grecii, ci mai întâi la cei din colonii. Pe țărmurile Asiei mici mai ales și pe insulele învecinate, coloniile ioniene, cu orașele lor bogate, cu relațiile lor comerciale și politice întinse, au ajuns mai de timpuriu la gradul de desvoltare sufletească, dela care începe cugetarea filosofică. Călătoriile pe care oamenii bogați din Milet, din Efes, din Foceea, din Samos, le făceau în toate direcțiile—mai ales în spre orient și în Egipt—atât în scopuri comerciale și politice, cât și din dorința de a se instrui, lărgeau necontenit orizontul lor intelectual, punându-i în contact cu idei, credințe și moravuri diferite de ale lor, dar care se dedeau cu aceiași tărie ca fiind expresia adevărului, a binelui și a frumosului. Trei civilisații diferite, cea chaldeană, cea feniciană și cea egipteană, pe atunci în toată splendoarea lor, înconjurau aceste colonii și atrăgeau privirile lor întreprinzătoare. Influența acestor civilisații asupra spiritului grec ne isbește mai la fiecare pas, în istoria acelor timpuri. Rudimentele astronomiei chaldeene și ale geometriei egiptene, alfabetul fenician, scrierea pe papirus—care erà în floare pe valea Nilului înainte de a se ivì în coloniile grecești—sunt dovezi neîndoioase ale acestei influențe. Marile deosebiri însă dintre aceste trei civilisații — și contrastele ce se iveau pe alocurea înlăuntrul fiecăreia din ele—nu puteau scăpà ochiului pătrunzător al călătorilor greci și nu puteau să nu le deà sentimentul relativității tradițiilor pe care se întemeià viața sufletească a timpului,—mai ales a celor religioase.

Acest sentiment ce apare mai întâi izolat și ca o urmare a contactului cu streinii, se întinde și se în-

tatea sa, ca pe toată coasta Asiei-mici, promiscuitatea oamenilor veniți din țări streine era destul de mare, ca să-i îngădue să-și dea seamă de felurimea credințelor și obiceiurilor. Asemenea constatări nu sunt nici de cum indiferente. Căci pe acele vremuri, când nu existau comunicații sufletești între popoare pe calea de astăzi a tiparului, numai călătoriile și contactul direct cu streinii puteau da celor ce voiau să se instruiască un material îndestulător de cunoștințe.

IV.

Filosofia greacă e un produs al tinereței cugetării omenești. Deși începe cu matura hotărîre de a se opune antropomorfismului religios și de a explică lumea prin *cause* și *principii*—cum zic filosofii ionieni,—ea păstrează încă tinerească haină a poesiei, exprimându-se uneori în versuri și mai adesea în alegorii. Și avântul ei e tineresc. Cu o pornire neînfrânată, cugetarea greacă se desfășură într'o extraordinară înflorire de sisteme; numai în primele două veacuri ale acestei perioade, dela începutul veacului al VI-lea până la sfârșitul celui de-al V-lea, apar peste cincisprezece sisteme, care se silesc toate să explice Universul cu ajutorul rațiunii, în chipurile cele mai felurite.

Insă în mijlocul acestei înfloriri—și tocmai din causa ei — apare din nou scepticismul. Mulțimea sistemelor, care aduceau deslegări diferite problemei unice a lumii, a trezit din nou îndoiala. Căci, oricât de puțin rafinată era mintea omenească la început, instinctul său unitar o făceà totuși să înțeleagă fără greutate, că adevărul trebue să fie unic și invariabil. Una trebue să fie causa și unul scopul Universului; și deci unul trebue să fie și adevărul asupra lor. Cum

veacului al V-lea,—dar nu poate durà. Obiecțiile sofiștilor și conclusiile lor sceptice nu pot sdruncinà încrederea în ea însăși a cugetării filosofice grecești. Avântul ei erà prea puternic și o împingeà în mod fatal mai departe, către alte culmi și alte orizonturi.

Cel dintâiu pas în această direcție îl formează lupta întreprinsă de Socrat împotriva sofiștilor. Dacă noi suntem măsura tuturor lucrurilor, zice acest filosof, atunci să ne cunoaștem pe noi înșine, să ne dăm seamă de condițiile pe care trebue să le îndeplinească cugetarea noastră spre a fi valabilă în mod universal, spre a se impune adică tuturor deopotrivă și a realisà astfel unitatea de păreri ce trebue să domnească în lume. Cu această idee, că filosofia trebue să caute în mintea omenească—nu în natură, cum credeau vechii filosofi—principiul suprem al adevărului, ca și al binelui și al frumosului, începe în Grecia o nouă înflorire filosofică. Acum apar cercetările logice, etice și estetice, necunoscute primilor filosofi, pentru care nu există decât problema cosmologică,—confundată, de regulă, cu cea ontologică. Acum apar cele două mari sisteme—al lui Platon și al lui Aristot—în care culminează cugetarea antică. Această epocă e fără îndoială cea mai frumoasă, cea mai plină de viață și de strălucire, din toată istoria filosofiei vechi.

Dar această strălucire nu ține mult. Scepticismul iese din nou la iveală, cu mult mai repede decât s'ar fi crezut. Stabilirea legilor generale ale cugetării, care își găsise pentru lumea veche expresia definitivă în logica lui Aristot, nu putuse duce la găsirea adevărului unic, în fața căruia să se închine toți, fără discuție și fără ezitare. Către sfârșitul veacului al IV-lea diversitatea părerilor erà mai mare ca ori când. Cinicii, cirenaicii, academicii, peripateticii, ca să nu pomenim decât direcțiile de căpe-

tatea obiectivă nu se pusese încă. Vechii filosofi căutau să explice natura, fără să se întrebe nici de cum în ce chip și în ce margini o pot cunoaște. Cu Socrat, punctul de plecare ál explicărilor filosofiei încetează de-a mai fi realitatea obiectivă; căci natura nu poate și n'are nevoe să fie explicată decât numai întrucât se resfrânge în mintea ființelor cugetătoare; în ele însile trebue căutat dar principiul adevărului. Acest punct de vedere culminează în idealismul lui Platon. Insă afirmarea independenței cugetării în fața naturii ridică o altă problemă. Dacă mintea omenească e deosebită de realitatea obiectivă, atunci cum poate ajunge să se identifice cu ea în actul cunoștinței?

Prin mijlocirea simțurilor, răspund deopotrivă cele două mari școale ce urmează după Aristot: școala lui Epicur și cea stoică. Simțurile formează trăsura de unire între mintea noastră și lumea exterioară. In fața acestui răspuns, eră firesc să se pună mai departe întrebarea, dacă simțurile ne arată în adevăr lumea așă cum este în realitate. Această întrebare și-o pun ultimii sceptici greci, și îngrămădesc argumente peste argumente ca să dovedească, că simțurile sunt înșelătoare. Forma clasică o iau aceste argumente în „tropii" lui Aenesidem. Datele simțurilor variază, nu numai la diferitele categorii de viețuitoare, după organisarea lor, nu numai la diferiții oameni, după obiceiurile lor, dar chiar și la același om, în diferitele momente ale timpului, după starea organelor sale și după starea obiectelor percepute. Așă încât, variând necontenit, datele simțurilor nu permit perceperea obiectelor așă cum sunt în realitate, și, în fața mulțimei contradictorii a impresiilor sale sensibile, omul n'are nici un mijloc să deosebească adevărul de eroare.

mii vechi. Siliți să caute un răspuns la întrebările, de care mintea lor nu puteà scăpà, și convinși, că rațiunea singură nu li-l poate da, cugetătorii ce ilustrează apusul civilisației antice au simțit nevoia să caute rațiunii un sprijin în afară de ea, și au crezut că-l găsesc în—revelația divină. Filosofia, care se depărtase la început cu hotărîre de religiune, se întoarce în cele din urmă la ea și i se subordonează. Astfel apare filosofia alexandrină — și, mai târziu, urmând aceeași direcție, filosofia creștină a evului mediu[1]).

V.

Această întoarcere a filosofiei la religiune a avut o sumă de cause, unele interne, isvorând din însăși evoluția cugetării antice, altele externe, de natură socială. Dela Socrat înainte, filosofia veche căutase să întemeieze viața morală pe activitatea teoretică a inteligenței; răul erà considerat ca isvorând din ignoranță, virtutea, ca neputând aveà altă temelie decât știința. Aceste idei rămân precumpănitoare în întreaga desfășurare ulterioară a cugetării grecești, împreună cu tendința de a subordonà activitatea teoretică preocupărilor etice, care erau considerate ca fiind scopul ultim al vieții. Această tendință culminează în cele două mari scoale, cea epicureică și cea stoică, care caută deopotrivă să scoată legi pentru viața practică din concepțiile lor teoretice asupra naturii în genere. Ele se lovesc însă în cele din urmă de

[1]) Filosofia alexandrină, cu diferitele ei forme, e considerată de regulă ca alcătuind a treià perioadă — așà numită *teosofică* — a filosofiei grecești. Prin caracterele ei fundamentale însă filosofia alexandrină se deosebește mult mai mult de filosofia greacă decât de filosofia creștină, așà încât poate fi mai cu drept privită ca o *pregătire* a acesteia din urmă.

asupră-i nordul neguros și îndepărtatul orient, o făceà să-și simtă adânc decrepitudinea, și trezeà astfel în toate clasele sociale așteptarea—vagă ca cuprins intelectual, dar puternică ca stare de sentiment—a unui ajutor supranatural.

Cât de iresistibilă erà această pornire către supranatural, ne-o dovedesc contradicțiile chiar, pe care ea le produceà în conduita oamenilor timpului. Așà e bunăoară faptul, așà de ciudat în aparență, că oameni instruiți, care tăgăduiau în teorie existența zeilor, se opreau totuși dinaintea fiecărui templu spre a se rugà și a aduce jertfe [1]). De acì, extraodinara receptivitate a acelor timpuri pentru tot ce erà cult religios, de orice fel ar fi fost și de ori unde ar fi venit. Roma imperială — quò cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque, [2]) cum ziceà Tacit — ajunsese, ca și rivala sa din Egipt, Alexandria, locul de întâlnire al tuturor religiunilor răsăritului și apusului, printre care creștinismul își croià încet și greu, dar nu mai puțin sigur, drumul său victorios. Toate aceste religiuni, nu numai că găseau în masele însetate de supranatural destui partizani convinși, dar impuneau, chiar și celor ce nu le profesau, un respect plin de superstiție. De altfel, acest respect pentru culturile streine, a căror invasie începuse de timpuriu, erà vechiu la romani. Când senatul decretase, în anul 50 înainte de Cristos, desființarea templului zeiței Isis, ce fusese clădit în incinta chiar a cetății, teama lucrătorilor chemați să-l dărâme erà așà de mare, încât nici unul n'a voit să deà prima lovitură de târnăcop.

Această dispoziție sufletească generală trebueà să influențeze și orientarea cugetării filosofice. Împo-

[1]) Mommsen, Roemische Geschichte, III, cap. XII.

[2]) Annales, 15, 44.

când însă forma istorică a revelației divine legă cugetarea filosofică de o anumită confesiune religioasă, forma ei individuală îi lăsà cea mai deplină libertate. Ea a fost, din această causă, îmbrățișată de mai toți alexandrinii următori — și mai ales de adepții neoplatonismului. Cel mai însemnat dintre ei, Plotin, considerà iluminarea directă a individului de către rațiunea divină, în extas, ca fiind ținta ultimă și treapta supremă a cugetării filosofice, — la care însà nu se poate ajunge decât foarte anevoe și numai cu prețul lepădării de sine și de toată partea materială a vieții. Se zice, că Plotin mergeà atât de departe pe această cale, încât îi erà rușine că aveà un corp material, și n'a voit niciodată să spună cine i-au fost părinții.

Urmașii săi, Porphyr, Iamblich — și mai ales Edesius, Chrysant și Maxim thaumaturgul — au căutat, cu principiul revelației individuale, să învioreze vechiul politeism grec, căruia îi lipseà sprijinul revelației istorice. Această încercare a fost fatală pentru neoplatonism, care s'a lovit în această direcție de resistența creștinismului victorios. O izbândă trecătoare n'a făcut decât să-i grăbească pierderea. Împăratul Iulian, voind să păstreze cu orice preț civilisația veche, ce nu mai puteà trăi, a decretat, la suirea sa pe tron, restabilirea politeismului, ce fusese desființat de marele său precursor Constantin. După mortea sa însă creștinismul a triumfat din nou și colaboratorii ideali ai „apostatului“ au trebuit să sufere urmările. În anul 391, Serapeul, ultimul asil al învățaților din Alexandria, a fost închis printr'un edict al lui Theodosiu; iar școala din Atena, în care neo-platonismul a mai vegetat câtva timp, cu Plutarch, Proclus și succesorii lor, a fost închisă și ea la 529 de către Justinian.

în *Stromatele* sale, citații și fragmente din mai toți filosofii vechi, care confirmă dogmele creștine.

Acest contact cu filosofia ascundeà însă în sine o mare primejdie. Libera cugetare a filosofilor împingeà pe nesimțite la interpretări mai largi ale dogmelor, la abateri dela litera cărților sfinte. Origen însuși, urmașul lui Clement, a trebuit să fie condamnat pentru heterodoxie. Din această causă părinții bisericei se silesc să determine precis marginile interpretării ortodoxe a dogmelor și creează astfel teologia creștină. Iar această teologie, odată stabilită, determină și rolul filosofiei. Cărțile sfinte sunt indiscutabile; ele au fost revelate omenirii de către D-zeu însuși; adevărul lor nu mai poate fi pus la îndoială. Filosofia n'are să mai caute dar adevărul, care e dejà găsit; datoria ei este numai să facă adevărul cuprins în cărțile sfinte accesibil rațiunii omenești. Căci, ca expresie a rațiunii divine, dogmele religioase, în forma lor tradițională, stau deasupra rațiunii omenești, din care causă și este mai bine ca oamenii să creadă numai într'însele, fără să caute să le înțeleagă. Celor ce nu se pot însă mărginì numai să creadă, celor ce simt nevoia să și priceapă, filosofia trebue să le ajute să pătrundă sensul adânc al adevărului revelat. Filosofia devine astfel un simplu interpret al religiunii, sau, cum se ziceà pe acele vre muri, o *ancilla theologiae.*

Această concepție rămâne precumpănitoare în tot cursul evului mediu. Cugetarea filosofică depășește, e drept, destul de adesea, marginile rolului ce-i fusese impus de biserică, dar numai spre a se ocupà de probleme secundare, de chestiuni mărunte, ce nu interesau decât pe erudiții școalelor. Iar discuția acestor materii luà de regulă o întindere și forme, ce au rămas celebre prin pedantismul lor. Erà probabil ne-

timpuri înfricoșate, fără această influență potolitoare a creștinismului, care singur a putut aruncà o rază mai blândă în haosul întunecat al războaielor, jafurilor și pustiirilor? Biserica a format astfel punctul luminos, în jurul căruia s'au adunat, încet și greu, elementele unor nouă organizări politice și sociale.

Și mai însemnat a fost însă rolul cultural al nouei religiuni. Nedesvoltați sufletește, barbarii nu pricepeau nimic din formele civilisației vechi și în impulsivitatea lor brutală le-ar fi distrus de sigur pe toate, dacă biserica n'ar fi întins brațul ei respectat, spre a scăpà o parte dintr'însele. Firește însă, că ea n'a păstrat din produsele sufletești ale păgânismului decât numai ceea ce nu se împotriveà învățăturilor ei, sau, mai ales, ceea ce îi puteà servì. Restul a fost lăsat să piară, — cu nepăsare, dacă nu chiar cu intenție. De acì, o îngustare fatală a orizontului intelectual, chiar și pentru oamenii cei mai culți ai noilor timpuri, — îngustare, în care trebue să căutăm una din causele de căpetenie ale exclusivismului și inferiorității culturii medievale. O altă causă a fost incapacitatea firească a inteligenței nedesvoltate a barbarilor, de a se ridicà dintr'odată la înălțimea civilisației vechi. Monumentele ei artistice, științifice și filosofice, nu le-ar fi putut servì, chiar dacă s'ar fi păstrat. Educația lor intelectuală nu puteà începe decât dela început și nu puteà fi întreprinsă decât de o putere culturală, care să li se impună, sufletește, cu o tărie de neînvins, pentru ca să poată înfrânge pornirile lor brutale și instinctele lor animalice. Această putere culturală a fost creștinismul. El singur a fost în stare să abată mințile obtuse ale acelor ființe primitive dela urmărirea exclusivă a plăcerilor grosolane ale vieții, să le îndrepteze către proble-

chide oamenilor timpului înțelegerea cugetării antice. Și fiindcă numai servitorii bisericii o posedau, era firesc ca primele licăriri ale unei noua vieți intelectuale să apară printre ei. Nu printre membrii clerului mirean, care erau prea amestecați în vârtejul vieții lumești, ci printre călugări, cărora liniștea tăcută a mânăstirilor le dedeà putința să se gândească la o întrebuințare mai ideală a timpului. Cea dintâi îndeletnicire culturală a lor a fost copiarea puținelor manuscrise antice care se mai putuseră păstrà. Și dacă această îndeletnicire aveà mai mult aparența unei distracții, era o alta, care le era impusă în mod firesc de credințele lor, și care aveà o mare însemnătate culturală. Biserica aveà să facă, la începutul evului mediu, educația religioasă a noilor popoare, de-abià convertite la creștinism. Dar această educație presupuneà un oarecare grad de cultură, fără de care înțelegerea dogmelor nu era posibilă, și pe care, dacă trebuiau să o aibă laicii, erau datori s-o aibă cu atât mai mult cei meniți să răspândească în lume învățăturile lui Cristos, adică preoții. De acì nevoia unor școli, în care să se capete pregătirea trebuincioasă. Aceste școli apar mai întâi pe lângă mânăstiri, din îndemnul lui Carol cel mare, care fusese înspăimântat de ignoranța clerului din timpul său. Prin veacul al VIII-lea, mulți preoți nu știau să citească, iar foarte mulți nu știau să scrie. Mai toate documentele de pe acea vreme și de mai nainte sunt rău scrise și pline de greșeli. Ca să grăbească „restaurarea studiilor" pe care „indolența strămoșilor, cum ziceà Carol cel mare însuși, le-a redus aproape la nimic", împăratul a deschis chiar în palatul său o școală, pe care o vizità foarte des și în care copiii săraci erau primiți alături de cei nobili. E drept totuși să amintim, că unele școli de

rale. Căci numai aceste noțiuni sau idei, regăsindu-se identice în toate obiectele individuale variabile, nepermit să dăm afirmărilor noastre o valoare universală. Platon face un pas mai departe și atribue acestor idei generale o semnificare metafisică. Ele se regăsesc în toate obiectele individuale, fiindcă sunt tipurile după care au fost create. Ele formează o lume deosebită, superioară aceleia a obiectelor individuale și mai reală decât ea. Căci aceste obiecte apar, se schimbă și pier, pe când ideile sunt neschimbătoare și eterne. Această concepție a lui Platon a fost viu combătută de cinici — și discuția s'a prelungit mai departe între academici, peripatetici și stoici. Neoplatonismul însă a reluat'o, punând'o la temelia teoriilor sale cosmologice, după care genesa universului e un proces logic de determinare.

Reamintindu-și, probabil, aceste discuții, Porphyrios, în introducerea sa la categoriile lui Aristoteles, s'a mărginit să formuleze problema în câteva rânduri, întrebându-se, dacă ideile generale sunt realități deosebite de obiectele individuale și există ca atari în afară de ele și în afară de mintea care le concepe, sau sunt simple produse intelectuale și nu există ca atari decât în mintea noastră, — în afara de noi, ca realități concrete, neexistând decât obiectele individuale.

Necunoscând lungile discuții ce avuseseră loc în antichitate asupra acestei probleme, cugetarea medievală s'a apucat s'o deslege numai cu propriile ei mijloace. De altfel, soluțiile posibile îi erau indicate dejà de modul cum formulase problema Porphyrios. Biserica a adoptat dela început părerea lui Platon, că ideile generale au o realitate substanțială, există adică independent de mintea noastră și de obiectele concrete. Căci altfel, dacă *genul* (cum se ziceà pe acele

și nu poate pricepe abstracțiunea, care tinde să-l ridice deasupră-i, tot așà și popoarele medievale sunt în mod firesc îndemnate să dea obiectelor individuale, în mijlocul cărora se desfășură viața lor, mai multă importanță decât ideilor generale, să le considere chiar, împotriva învățăturilor bisericei, ca fiind singure reale. Punctul de vedere natural al minții omenești e acela al empirismului naiv. Real e numai ceeace se poate percepe cu simțurile, precum sunt obiectele. Ideile, pe cari nu le putem percepe cu simțurile, nu pot aveà o realitate externă, deosebită și independentă de noi. Această orientare instinctivă a cugetării medievale își găsește expresia în nominalismul lui Roscelin, care susține că ideile generale nu sunt decât *nume* comune pentru colecțiuni întregi de indivizi, și n'au o realitate substanțială, deosebită de ei și independentă de mintea noastră.

In jurul acestor două teze opuse se desfășură către sfârșitul veacului al XI-lea și începutul celui următor, un șir de lupte dialectice neobicinuit de înflăcărate. Anselm de Canterbury, Guillaume de Champeaux, ca representanți ai realismului (nume sub care se înțelegeà în evul mediu vechiul idealism platonic), Roscelin, ca apărător al nominalismului, Adélard de Bath, Walter de Mortagne, și mai ales Abélard, ca mijlocitor între cele două direcții extreme, sunt protagoniștii acestei „certe de călugări" al cărei înțeles erà însă cu mult mai adânc decât se păreà. Erà mai întâi caracteristic faptul, că aceste direcții, cu tot pedantismul lor dialectic, isbuteau să intereseze publicul și să-l strângă în jurul catedrelor dela vestitele școale din Paris. Guillaume de Champeaux și, mai ales, Abélard, au avut în această privință succese, ce nu'și găsesec perechea în tot timpul evului mediu. Acest fenomen, ce nu se mai produsese

esența tatălui găsindu-se întreagă în ființa fiului, este evident că tatăl însuși s'a încarnat în fiul său și a suferit, a fost răstignit și pus în mormânt și a înviat a treia zi după scripturi. Patimile lui Cristos, ca fiu al lui Dumnezeu, sunt în acest cas patimile lui Dumnezeu tatăl însuși. Această consecință logică a realismului însă, constitue de asemenea o heresie — așà numitul „patripassianism“ — și Biserica nu i-a iertat lui Roscelin, că a pus în evidență această contradicție dintre dogmele el revelate și credințele ei filosofice. Această îndrăsneală, mai mult decât „triteismul“ său, i-a atras condamnarea amintită mai sus.

Iar când Abélard a încercat să deà o interpretare „conceptualistă“ dogmelor primejduite, Biserica n'a fost — fiindcă nu puteà fi — mai mulțumită. El considerà cele trei „persoane“ ale sfintei Treimi — tatăl, fiul și sfântul duh — ca trei atribute (proprietates, non essentiae) ale Ființei divine, și anume: puterea, înțelepciunea și bunătatea. Separate, ziceà el, aceste proprietăți nu sunt nimic ; împreunate însă constituesc suprema perfecțiune. Aceasta însemnà însă a negà existența substanțială a persoanelor sfintei Treimi și a cădeà în heresia cunoscută și condamnată de Biserică sub numele de monarhism. Și'n adevăr, Abélard a fost și el condamnat de conciliul dela Soissons, din 1122, să-și retracteze părerile și să pună singur pe foc, în public, cartea sa „de trinitate“.

Neputința scolasticei de a'și îndeplini menirea, de a justificà adică dogmele în fața rațiunii, începeà astfel să devină visibilă. Abélard însuși, într'o scriere a sa, care purtà curiosul titlu de „Sic et non“, opuneà părerile părinților bisericii unele altora și arătà nenumăratele lor contradicții, spre a conchide în cele din urmă, că nu putem crede cu adevărat, decât numai ceeace se poate dovedì fără contradicție. For-

fi fost oare nemuritori? Și atunci cum s'ar fi înmulțit oamenii?

Aceste și alte asemenéa întrebări, de care erau pline cărțile lui Pierre de Novarre, puneau în mișcare mintea oamenilor timpului, îndepărtându-i pe nesimțite de vechiul și înțeleptul principiu al bisericii: crede și nu cercetà. Așà încât, spiritele mai conservatoare vedeau cu drept cuvânt în încercările de acest fel o primejdie, iar către sfârșitul veacului al XII-lea Gauthier de St.-Victor, unul din representanții misticismului, numeà opera lui Pierre de Novarre „un labirint în care drept credinciosul nu trebue să se rătăcească“ [1]).

Dar aceste prime tendințe către independență sunt încă vagi, slabe, și nu isbutesc să ducă la un scepticism hotărît, care să silească cugetarea medievală să-și schimbe direcția. Causele, care au amânat această schimbare cu aproape două veacuri, au fost mai ales două. A fost mai întâi rezistența bisericii, care în veacul al XII-lea ajunsese la culmea puterii ei spirituale și timporale, și nu tolerà nici o „heresie“, adică nici o abatere dela doctrinele ei oficiale. Roscelin fusese condamnat la retractare, Abélard fusese silit să-și ardă singur cartea asupra trinității, iar mai târziu, în urma polemicei cu Bernard de Clairvaux, a fost osândit să fie pus în fiare (1140). In sfârșit, o sumă de alți „heretici“ mai puțin însemnați au fost arși pe rug. In asemenea condiții, libera cugetare nu puteà progresà decât foarte încet. Causa însă, care a îngreuiat mai ales acest progres, a fost lipsa sprijinului firesc, pe care trebuiau să i-l deà cunoștințele positive. Știința, care aveà să joace un rol atât de însemnat în emanciparea cugetării mo-

[1]) Du Boulay, Historia Universitatis parisiensis, t. I, p. 404.

diul operelor lui Aristoteles se concentrase, prin veacul al V-lea, în vestita școală a Nestorienilor din Edessa.

Când însă această școală a fost desființată, în anul 489, de către împăratul Zenon, mulți din cei strânși în jurul ei au fugit în Persia, — unde și-au continuat activitatea sub protecția Sassanizilor. Așà au luat naștere școalele din Nissibe și Gandissapur. In cea dintâiu se studià mai ales partea filosofică, în cea de-a doua mai ales partea științifică, a operelor lui Aristoteles, împreună cu alte tractate științifice ale antichității, printre care acelea ale lui Hippocrat se bucurau de un cult deosebit. Învățații eșiți din această școală, în mare parte medici, au răspândit apoi știința și filosofia greacă printre arabi.

Acest contact al arabilor cu vechea cultură clasică a început de timpuriu. Cu mult înainte de ivirea lui Mohamed, se găseau printre ei, ca medici, Nestorieni din Siria. Profetul însuși, se zice, că ar fi stat în legătură cu unii călugări nestorieni, care i-au propovăduit monoteismul lor, — ceea ce a făcut pe unii istorici să creadă, că islamismul a isvorât din evoluția firească a unora din sectele mai înaintate ale creștinismului. Mai intensiv a devenit însă acest contact al arabilor cu vechia cultură greacă, după întinderea domniei lor asupra Siriei și Persiei. De-abia sub marele kalif Al-Mamun, și din ordinul lui, s'a făcut cea dintâi traducere în limba arabă a operelor lui Aristoteles. Acest filosof s'a bucurat în deosebi de favoarea învățaților arabi, fiindcă se împăcà mai bine ca toți ceilalți cugetători ai antichității cu monoteismul lor sever.

Alte traduceri, ale altor filosofi, au urmat totuși, în veacul al 9-lea și al 10-lea, și în centrele vieții intelectuale din orientul musulman, Bagdad, Bassora,

gandă al arabilor, ci setei de cunoștințe nouă a creștinilor. Cele dintâi traduceri latine ale lui Aristoteles din limba arabă s'au făcut către jumătatea veacului al XII-lea, pe la 1150, după porunca arhiepiscopului Raymund din Toledo, sub care s'au tradus de asemenea mai multe din scrierile proprii ale filosofilor arabi.

Unul din cele dintâi efecte ale acestui contact cu filosofia aristotelică a fost apariția celebrei heresii amalricane. Amaury de Bennes și David de Dinant trag din metafisica lui Aristoteles,—subt forma, cel puțin, subt care le-o presentau comentatorii arabi, conclusii panteiste. După ei, creatorul este identic cu creațiunea sa, Dumnezeu este esența unitară a tutulor lucrurilor și se confundă prin urmare cu universul. Spre a menține principiul transcendenței divine, biserica e silită să intervină și să condamne, odată cu această heresie, și operele lui Aristoteles. Conciliul adunat la Paris în 1210 hotărăște: „nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur (Parisiis) publice vel secreto".

Incetul cu încetul însă, biserica devine mai tolerantă. Ea începuse să înțeleagă, că origina panteismului amalricanilor trebuia căutată mai mult în adaosele neoplatonice ale comentatorilor arabi, decât în textul filosofului grec. De acì, în parte, tendința ce se ivește în a doua jumătate a veacului al XIII-lea, de a se traduce operele lui Aristoteles deadreptul din grecește. Asemenea încercări se fac de către Robert Greatheed, episcopul din Lincoln, de către Albertus Magnus și, în sfârșit, de către Thomas din Aquino. Dispozițiile mai blânde ale bisericii au făcut, ca la 1254 Fisica și Metafisica lui Aristoteles să fie în sfârșit admise oficial în programul universității din Paris. Iar către sfârșitul veacului al

fice și întărită prin suma enormă de idei și fapte nouă pe care i le adusese filosofia lui Aristoteles, scolastica ia, în a doua jumătate a veacului al XIII-lea, un nou și puternic avânt. Învățați de frunte, ca Alexander of Halles, Guillaume d'Auvergne, Vincent de Beauvais, Albertus Magnus, răspândesc peripatetismul în toate părțile lumii creștine, iar sfântul Toma din Aquino construește, cu ajutorul lui, sistemul definitiv al filosofiei scolastice, sistem care e și astăzi filosofia oficială a catolicismului.

Dar momentul, în care scolastica își atinge apogeul, e în acelaș timp momentul, în care începe decadența ei. La sfîrșitul veacului al XIII-lea, Duns Scotus se ridică în contra sfântului Toma, în chestia libertății voinței, și din această controversă, în sine de natură psihologică, dar complicată cu o sumă de elemente metafisice, iese pe neașteptate tăgăduirea principiului însuși pe care se întemeiă scolastica.

In adevăr, după sfântul Toma, lumea aceasta e cea mai bună posibilă. Altfel, ar trebui să presupunem — sau că Dumnezeu n'a fost în stare să conceapă o lume mai bună — sau că, deși a conceput'o, n'a fost în stare s'o realizeze. In primul cas însă tăgăduim înțelepciunea infinită, în al doilea puterea infinită a lui Dumnezeu, și ne lovim de dogmele tradiționale. De acî rezultă, că voința lui Dumnezeu, când a creat lumea, a fost determinată de ideia binelui sau a perfecțiunii. Iar acest determinism divin s'a continuat în întreaga creațiune. Intr'însa, voința lui Dumnezeu hotărăște totul și totul i se supune, dela mersul stelelor pe cer până la cele mai neînsemnate fapte omenești.

Impotriva acestui determinism absolut al sfântului Toma, se ridică Duns Scotus, unul din cei din urmă și din cei mai mari filosofi medievali. După el, a

fost determinată de nimic. Dumnezeu ar fi putut foarte bine să creeze o altă lume, cu totul diferită de cea actuală, sau ar fi putut foarte bine să nu creeze nici una. Voința lui Dumnezeu e absolut liberă, și tocmai de aceea e — absolut inexplicabilă. Ca să înțelegem de ce un om a lucrat într'un fel sau într'altul, ne gândim totdeauna la motivele care i-au determinat activitatea. Insă activitatea lui Dumnezeu n'a fost și nu e determinată de niciun motiv. Prin urmare ea este peste putință de înțeles.

Spre a scăpă dar de urmările determinismului, care duce la tăgăduirea existenței lui Dumnezeu, trebue să admitem că Dumnezeu e o ființă absolut liberă. Atunci însă activitatea sa e absolut inexplicabilă. Nu putem înțelege de ce Dumnezeu a creat lumea, nu putem înțelege de ce lumea este întocmită așă cum este, nu putem înțelege de ce Dumnezeu a poruncit oamenilor, prin glasul trimișilor săi, să trăiască așă cum le prescrie biserica. Și prin urmare, dogmele religioase sunt inexplicabile. Biserica poate să creadă și trebue să creadă într'însele, dar filosofia nu poate să le înțeleagă și trebue să renunțe la explicarea lor.

Și astfel, filosofia medievală, care își luase sarcina să facă dogmele accesibile rațiunii, ajunge în cele din urmă ea însăși la concluzia, că această sarcină este imposibilă și că prin urmare ea nu mai are nici o rațiune de a există. Cu această concluzie sinuciderea scolasticei e un fapt împlinit. Incercările următoare, ale lui Guillaume Durand de St. Pourçain, ale lui Buridan, ale lui Pierre d'Ailly, și mai ales ale lui William Occam, nu fac decât să proclame oficial această sinucidere și să deschidă largi porțile scepticismului.

religioasă. Căci filosofia trebuià să rămână, de acum înainte, independentă de teologie.

Acestor aspirații, pe care nimic nu le puteà satisface la sfârșitul evului mediu, le-a venit în ajutor, la începutul timpurilor moderne, marea mișcare umanistă. În monumentele literare ale antichității clasice, pe care umaniștii le desgropau, unul câte unul, aspirațiile de cugetare liberă ale omului desrobit de jugul scolasticei, găseau, cel puțin, o filosofie independentă de teologie, așà cum o visà el. De acì, curiositatea vie cu care erau primite sistemele filosofilor vechi, pe măsură ce apăreau la lumină. De acì, interesul pasionat pe care aceste sisteme îl deșteptau pretutindeni. De acì, în sfârșit, violența cu care ele au fost opuse scolasticei ce mai dăinuià încă prin universități.

Reînvierea sistemelor filosofice ale antichității e dar prima formă, pe care o ia nevoia adâncă de independența a cugetării oamenilor dela începutul timpurilor moderne. De pe la jumătatea veacului al XV-lea și până târziu—către jumătatea veacului al XVII-lea, mai toate sistemele filosofiei vechi, greco-romane, au fost reluate și propuse contimporanilor ca tot atâtea căi posibile, pe care, cu sforțări nouă, s'ar puteà ajunge la deslegarea enigmei universului.

Am zis: cu sforțări nouă.... Căci, în adevăr, reînvierea sistemelor filosofice ale antichității, în timpul renașterii, n'a fost o simplă reproducere a lor. Noile popoare europene, eșite în sfârșit din haosul etnic al evului mediu, aveau o structură sufletească proprie, cu totul deosebită de aceea a vechilor popoare clasice. Ele au gândit dar în felul lor ideile antichității, pe care le scoteà la iveală zelul fără margini al umaniștilor. Și din această resfrângere a filosofiei greco-romane prin mintea noilor popoare

ximative. Acest caracter al vieții sufletești a renașterii l'a avut de sigur în vedere marele estetician englez Walter Pater, 'când a zis că această epocă „a fost mare mai mult prin ceea ce a plănuit decât prin ceea ce a înfăptuit"[1]).

Aceste începuturi sunt însă cu atât mai interesante, cu cât sunt mai obscure. Intr'însele palpită viața ascunsă, dar intensă, a tuturor începuturilor. Fluviul ce-și întinde liniștit apele pe câmpie, în bătaia razelor soarelui, e de sigur mai impunător decât pârâul ce se strecoară spumegând printre stâncile dela isvor, în umbra deasă a copacilor seculari, dar nu mai are farmecul lui. În orice cas, datoria geografului e să desemneze pe hartă cursul fluviului de la isvor și până se pierde în mare. Tot așà și istoricul trebue să urmărească curentele de idei dela obârșia lor, nedeslușită și obscură, până la întruparea lor în sisteme limpezi și definitive.

Am văzut în volumul precedent, cum a început mișcarea filosofică a renașterii în Italia și cum s'a întins apoi în celelalte țări europene. Volumul de față e menit să ducă mai departe studiul acestei mișcări.

---

[1]) Walter Pater, Die Renaissance, Studien in Kunst u. Poesie, trad. germ. de Schöllermann, p. 47.

I.

Odată cu operele filosofice ale antichității — și în parte înaintea lor [1]) — învățații italieni dela începutul renașterii s'au pus să studieze și operele ei istorice, politice și juridice. Acest studiu le arătă, mai presus de toate, imensa superioritate a organisării statului antic asupra organisării statului medieval, care erà încă în ființă pe acele vremuri. Printr'o instinctivă simpatie, printr'o secretă afinitate de rasă, gândurile umaniștilor italieni se îndreptau mai ales către istoria poporului roman, pe care o citeau cu nesațiu în operele regăsite ale lui Titu Liviu, ale lui Tacit, ale lui Cesar, ale lui Salustiu. Măreția acestei istorii îi umpleà de admirație față de trecut și de scârbă față de present. Trecutul le arătà în propria lor țară, pe propriul lor pământ italian, pilda neîntrecută a unui popor mic la număr, dar mare prin unitatea și tăria caracterului său, isbutind să ajungă, grație admirabilei sale organisări politice, la întemeierea celui mai întins și mai puternic imperiu al antichității, a unui imperiu ce țineà plecată subt sceptrul său întreaga lume cunoscută pe atunci. Presentul le arătà, în jurul lor, întristătoarea priveliște a unui popor mare la număr și nobil prin obârșia lui, dar decăzut politicește și ajuns jucăria tuturor influențelor streine, a unui popor divisat într'o sumă de mici state certate între ele și turburate de frământări lăuntrice, urmărind în activitatea lor scopuri meschine și coborându-se adesea la mijloacele cele mai josnice. Acest contrast, ieșind la iveală odată cu desgroparea monu-

[1]) O școală de juriști, în care se studià cu entusiasm dreptul roman, se formase la Bologna încă din veacul al XII-lea.

bere ce se dușmăneau de moarte. Un tânăr din familia Buondelmonti se logodise în 1215 cu o fată din familia Amadei; într'o zi însă, trecând prin fața palatului familiei Donati, a fost chemat din balcon de signora Aldruda, care i-a arătat pe una din fetele ei, zicându-i: iacă nevasta pe care ți-o destinasem. Isbit de frumusețea fetei, tânărul Buondelmonti s'a hotărît s'o ia în căsătorie, rupând logodna dintâi. De acî a pornit o dușmănie de moarte, din partea familiei Amadei și a familiei înrudite Uberti, împotriva familiilor Buondelmonti și Donati. In luptele ce s'au născut din această pricină și care au durat multă vreme, a fost atrasă încetul cu încetul întreaga nobleță florentină; iar partidele, care s'au format în acest mod, au fost utilisate mai târziu în luptele politice dintre papi și împărații germani,— guelfii luând partea papilor, iar ghibelinii pe aceea a împăraților.

Către sfârșitul vèacului al XIII-lea, pe când Dante se află printre conducătorii republicei, ghibelinii erau exilați, dar guelfii se împărțiseră la rândul lor în două tabere—în „albi" și „negri". Erau firește acî și deosebiri politice, dar punctul de plecare al discordiei îl formau iarăși rivalitățile dintre familiile nobile. Prin comerț și industrie se ridicaseră în a doua jumătate a veacului al XIII-lea o sumă de familii nouă, care pătrunseseră cu puterea și prestigiul bogăției în rândurile vechei noblețe florentine. Așà erau, între altele, familiile Bardi, Frescobaldi, Cerchi, Cavalcanti... etc. Vechea aristocrație priveà însă cu dispreț pe acești „parveniți"—cu un dispreț cu atât mai dușmănos cu cât erà mai plin de invidie. Și când un Cerchi a cumpărat palatul contelui Guidi, unul din cele mai vechi și mai frumoase din Florența, familia Donati, care făceà parte din noblețea „de sânge" și care locuià alături, s'a simțit jignită de

toți capii albilor, în număr de peste 600, și le-au confiscat averile. Odată cu ei a fost exilat și Dante, fiindcă se opusese venirei lui Charles de Valois.

Exilul acesta a durat până la moartea poetului (1321). Douăzeci de ani a rătăcit Dante pe drumurile pribegiei, ca să vadă „cât e de amară pâinea străină și cât e de greu să suie cineva scările altora“ [1]). Familia sa, care rămăsese în Florența, a fost de asemenea greu încercată. Pe lângă mizeria în care trăia, în urma confiscării averilor celor exilați, a mai fost bântuită și de ciumă; soția lui Dante și doi din copiii săi au murit de această groaznică boală în 1308.

Poetul deșertase astfel până la fund paharul nenorocirilor, pe care luptele politice le pot revărsă asupra cetățenilor unui stat. Cu drept cuvânt și în plină cunoștință de causă a luat dar el condeiul, ca să se ridice, în cartea sa „de monarchia“, scrisă după toate probabilitățile între 1310 și 1313, împotriva organisărilor republicane ale orașelor italiene. Statele — ziceà el — nu pot fi guvernate deadreptul de cetățeni; căci aceștia se gândesc prea mult la interesele lor particulare, care vin prea adesea în conflict unele cu altele și duc mai totdeauna la lupte dăunătoare bunei stări generale. Dimpotrivă, un suveran unic, un monarch, fiind deasupra cetățenilor, a tutulor fără deosebire, poate privì cu imparțialitate interesele lor și le poate împăcà — atât între ele cât și cu interesele superioare ale statului, pe care trebue să le aibă în vedere în primul rând.

---

[1]) Tu proverai si come sa di sale
Lo pane altrui, e com è duro calle
Lo scendere e il salir per l'altrui scale. (Divina commedia, Parad, XVII, 55).

care își exercitau funcțiunile. Priorii nu puteau deveni adică conducătorii republicei, decât numai constituindu-se prisonierii ei.

Cu toată vigoarea fondului argumentarea rămâne totuși, ca formă, scolastică și nu arareori ia întorsături pedante, după gustul evului mediu [1]).

Interesant e în deosebi modul cum se ridică Dante la concepția unui imperiu universal. După cum fiecare stat în parte trebue să fie guvernat de o singură persoană, tot așà, toate statele împreună trebue să fie conduse de un singur suveran suprem, de un împărat, după modelul celor romani. Căci numai un asemenea suveran poate privì cu imparțialitate interesele, adesea opuse, ale diferitelor state și, împăcându-le după cuviință, poate da omenirii o pace durabilă, întemeiată — nu pe apăsarea grea a învingătorilor asupra învinșilor—ci pe libertate; numai un asemenea suveran poate dă prin urmare popoarelor o dreptate superioară aceleia a armelor. Pământul întreg trebue să formeze dar un singur imperiu, care să înglobeze în sine toate popoarele, ca vechiul imperiu roman.

Dela acest vis de solidaritate și de pace universală trece Dante, în cartea a doua a tractatului „de monarchia", la o întrebare mai precisă. Care e poporul chemat să steà în fruntea celorlalte și să dea din sânul său pe suveranul suprem?— Răspunsul nu e anevoe de ghicit: e poporul roman. Acest popor singur a putut să ajungă în antichitate la domnia lumii — a întregei lumi cunoscute pe atunci. Dumne-

[1]) Et quod fieri potest per unum, melius est fieri per unum quam per plura. Quod sic declaratur: sit unum, per quod fieri potest, A, et sint plura per quae similiter illud fieri potest, A et B. Si ergo illud idem quod fit per A et B, potest fieri per A tantum, frustra tibi assumitur B, etc. De monarchia, l. I, c. 16.

din afară și, deși declară, că poporul roman trebue să domnească asupra lumii, adăogă, că suveranul suprem poate să fie totuși de alt neam. El vedeà în Henric al VII-lea, care tocmai venise în Italia, în 1310, ca să ia coroana imperială, pe monarchul dorit, care să liniștească și să unifice țara, și redându-i astfel puterea, să-i permită să-și reia rolul de altă dată. Când regele german a ajuns la Milano, în Decemvrie 1310, Dante, care publicase mai dinainte un apel către „principii și popoarele" Italiei, s'a dus cu mulți alți exilați florentini, ca să'l salute și să-i spună dorințele lor. Iar mai târziu, în Aprilie 1311, fiindcă i se părea că întârzie prea mult să înceapă opera politică pe care i-o recomandase, i-a adresat o scrisoare plină de foc, în care îl îndemnà să pună mai întâiu securea la rădăcina tuturor relelor, cucerind Florența.

In legătură cu aceste evenimente trebue să ne explicăm cartea a treia a tractatului „de monarchia" în care Dante cercetează, dacă împăratul roman, — cum i se ziceà pe atunci împăratului german, — își primește puterea dela papa sau deadreptul dela Dumnezeu. Dante fusese guelf și, prin urmare partisan al papalității, dar nu puteà uità, că Bonifaciu al VIII-lea făcuse nenorocirea sa, trimițând pe Charles de Valois asupra Florenței. La aceasta se mai adăoga și influența studiilor mai aprofundate de drept, pe care Dante le-a făcut în timpul exilului său, între 1304 și 1306, la Bologna. In urma descoperirii manuscrisului Pandectelor lui Justinian, dreptul roman devenise, din veacul al XII-lea înainte, obiectul unui adevărat cult. Templul de căpetenie al acestui cult erà universitatea din Bologna, unde se formase o școală celebră de juriști. Însemnătatea teoretică a acestei școli, singura care ne preocupă acì, erà, că concepeà dreptul că izvorând din „natura lucrurilor" și

minează — firește — pe larg argumentele „decretiștilor". Nu vom relevà acì decât modul cum e utilisat un principiu al lui Aristoteles. Filosoful grec zisese în tractatul său „despre suflet" (cartea a doua), că două facultăți sunt deosebite când diferă prin actele, obiectele și scopurile lor. Autorul tractatului „despre cele două puteri" examinează la lumina acestui principiu puterea politică și pe cea religioasă și găsește, că ele nu se manifestează prin aceleași acte, — de vreme ce una comandă și lucrează, pe când alta predică și instruește, — nu au aceleași obiecte, de vreme ce una se ocupă de lucrurile pământești, iar alta de cele cerești, — și nu au aceleași scopuri, de vreme ce una își propune să asigure fericirea oamenilor în vieața aceasta, iar alta în vieața viitoare. Așà fiind, aceste două puteri nu se pot confundà prin subordonarea uneia față de cealaltă, după cum nu se pot confundà vederea cu auzul sau simțurile cu inteligența. Aptitudinile uneia nu se potrivesc cu aptitudinile celeilalte și fiecare din ele, când intră în domeniul celeilalte, nu poate să lucreze decât rău.

Această argumentare o găsim în esență, deși subt forme diferite, în cartea a treia a tractatului „de monarchia". Impăratul — zice Dante, punând problema în termenii pe care i-am văzut mai sus — nu atârnă de sfântul scaun; probă e faptul, că imperiul a existat înaintea bisericii. Imperiul roman erà în floare când a apărut creștinismul. Mai de grabă s'ar puteà zice, că sfântul scaun atârnă de împărat, întru cât autoritatea „secularà" a papilor se întemeiază pe donațiunea lui Constantin. Dante nu puneà la îndoială autenticitatea acestei donațiuni, dar o consideră ca o mare nenorocire pentru biserică, fiindcă o abăteà dela scopul ei firesc, care e deosebit

fiindcă împăratul n'aveà dreptul să înstrăineze teritoriul și prerogativele imperiului. Iar papa Silvestru n'aveà dreptul să primească această donațiune, fiindcă principiile fundamentale ale creștinismului îl opreau s'o facă.

Așà începe în Italia, subt influența ideilor antichității, lupta de emancipare împotriva bisericei. Și nu erà acì numai o luptă de ordin practic și de însemnătate locală. Problema care se discută, dacă lăsăm la oparte termenii timpului, erà propriu vorbind problema raportului dintre biserică și stat,— adică una din problemele fundamentale ale dreptului natural, cum vor zice succesorii lui Dante, sau ale sociologiei, cum zicem astăzi.

II.

Punctul de vędere inaugurat de Dante e susținut mai departe de o sumă de scriitori, în mare parte uitați astăzi, dar pe care trebue să-i menționăm, spre a pune în evidență continuitatea istorică a desfășurării ideilor politice și sociale din veacul al XIV-lea și al XV-lea.

Cel mai însemnat dintrînșii, dacă nu cel dintâi, e Marsilio da Padova. După cum îl arată și numele, acest învățat se născuse la Padua, studiase filosofia și medicina la universitatea de acolo, și ajunsese în 1312 rector al universității din Paris. Când a isbucnit conflictul dintre papa Ioan al XXII-lea și Ludovic de Bavaria, Marsilio s'a dus la München, spre a îndemnà pe împărat să reziste sfântului scaun. Când Ludovic a fost excomunicat în 1324, Marsilio a scris cartea celebră „Defensor pacis“ [1]). Deși urmăreà

[1]) Titlul complet e: De translatione imperii; defensor pacis de re imperatoria et pontificia. Cf. Goldast, De monarchia, t. II. p. 47.

prima indicație alcătuirea de fapt a popoarelor, așă cum au făcut'o împrejurările. Un popor nu e o simplă îngrămădire de indivizi, ci un tot unitar ce s'ar puteà asemănà cu un corp viu. Cetățenii nu stau unii lângă alții ca firele de nisip din prund, ci au între ei legături organice, hotărîte de natura societății. Ei sunt grupați în „stări" sau clase, deosebite între ele prin funcțiunile lor firești. Aceste stări sau clase sunt în număr de șease: trei „particulare" și trei „generale". Cele trei dintâi le formează: agricultorii, meseriașii și negustorii; iar cele trei din urmă: preoții, magistrații și militarii. In veacul al XIV-lea, când regimul feodal erà încă în floare, ideea lui Marsilio din Padua, că clasele sociale se deosebesc după funcțiunile lor, erà o idee revoluționară. Deosebirile sociale se întemeiau pe atunci pe naștere. Seniorii feodali, care, în afară de rarile comune emancipate dejà, țineau subt stăpânirea lor tot pământul european și pe toți locuitorii lui, își considerau clasa sau casta ca întemeiată pe dreptul nașterii. Marsilio din Padua răstoarnă această idee. Clasa feodală e, după funcțiunea ei, o clasă militară. Ca atare, ea nu există în organismul social pentru ea însăși, ci pentru celelalte clase, spre a le apără de orice vătămare din afară și din lăuntru, și a le permite să'și îndeplinească în liniște funcțiunile. Un drept de stăpânire al acestei clase asupra celorlalte nu există. Fiecare clasă socială atârnă de toate celelalte și toate celelalte atârnă de ea, întocmai ca membrele unui organism viu; acì nu poate fi vorba de stăpânire, ci de solidaritate.

Statul poate fi dar considerat ca un organism, ale cărui membre ar fi cele șease clase sociale. De ce atârnă însă buna stare a unui organism? De funcționarea normală a membrelor sale. Buna stare a statului atârnă deci de funcționarea normală a claselor

sau numai de câțivà, e posibil ca ea să satisfacă numai interesele lor, nu ale poporului întreg.

De altfel, de totalitatea cetățenilor n'are dreptul să dispună decât — ea însăși. Numai poporul întreg are adică dreptul să dispună de sine însuși. Dacă unul singur sau câțivà ar hotărî pentru toți, impunându-le legi ce nu le convin, atunci ei singuri ar fi stăpâni, iar ceilalți ar fi sclavi. Natura și biserica însă nu cunosc sclavia. După legile naturii și învățăturile bisericii, oamenii sunt toți egali, și dacă nimeni nu e sclavul altuia, cu atât mai mult nu poate fi un popor întreg sclavul unei singure persoane.

Această idee a libertății «naturale» a omului, apăruse încă de pe la începutul veacului al XIV-lea, și, ceeace e mai ales surprinzător, câțivà regi francezi, ca Philippe le Bel, Louis le Hutin și alții, o invocaseră în încercările lor de a desființà iobăgia. In ordonanța sa din 1311, bunăoară, Philippe le Bel ziceà: «având în vedere că orice făptură omenească, de vreme ce e alcătuită după chipul și asemănarea Domnului nostru, trebue să fie liberă după dreptul natural...» [1]). Iar Louis le Hutin adăogà la rândul său în ordonanța din 1315: «de oarece, după dreptul naturii, fiecare trebue să se nască liber...» [2]). Aceste cuvinte însă, cu toată înalta autoritate a celor ce le pronunțau, n'au împiedecat iobăgia să existe mai departe. Lumea nu erà încă pregătită ca să le înțeleagă și străduințele învățaților ce au încercat să dovedească adevărul și dreptatea lor, în veacul al XIV-lea și în cele următoare, n'au fost nici decum de prisos.

---

[1]) Ordonnances des rois de France, t. XII, p. 387.
[2]) Id. ibid.

bine și drept e un atribut esențial al bunului simț al maselor populare.

Legile odată făcute, trebue, am zis, ca o putere specială să vegheze la aplicarea lor. E puterea „instrumentală sau executivă“ [1]). Această putere „secundară“ nu poate fi decât subordonată celei „principale“, adică celei legislative. După ce a făcut legile, poporul, prin adunarea sa generală, numește și puterea însărcinată să le aplice [2]). Această putere, zice Marsilio, trebue să fie exercitată în ultimă instanță de o singură persoană, de un singur șef de stat. Altfel, se produc conflicte și colisiuni, care compromit liniștea statului. Un stat, în care mai mulți șefi ar aplică, cu drepturi egale, legile, ar fi ca o armată ale cărei operații le-ar conduce, cu drepturi egale, mai mulți generali. Confusia, desordinea, discordia ar fi urmările fatale ale unei asemenea lipse de unitate.

Prin această idee, că puterea executivă e încredințată de popor unei persoane, care devine astfel șeful statului „prin voința cetățenilor“, Marsilio isbește unul din principiile fundamentale ale organisării politice medievale, adică monarchia de drept divin și ereditară. Tractatul „defensor pacis“ susține fățiș principiul electivității suveranului și, spre a dovedi că principii electivi pot fi tot așà de buni ca cei ereditari, dă ca exemplu pe papi. Spre a nu se stricà

---

[1]) Termenul atât de modern de „putere executivă“ apare astfel la Marsilio din Padua cu patru veacuri înaintea lui Montesquieu. Iacă propriile cuvinte ale lui Marsilio: „Secundariam vero quasi instrumentalem seu *executivam* dicimus principantem per auctoritatem a legislatore sibi concessam...“ Defensor pacis, lib. I, c. XV.

[2]) Cujuslibet principatus, aut alterius officii, per electionem instituendi, praecipue vim coactivam habentis, electionem *a solius legislatoris expressa voluntate* pendere. Ibid. l. I, c. XII, și concl. X.

decât un fel de medici ai sufletelor, n'au decât dreptul să deà sfaturi și să facă prognosticuri. Preoții trebue să arate adică oamenilor, cum trebue să se poarte ca să facă „voia Domnului“ și să adaoge, că dacă se vor purtà așà, sufletele lor vor fi primite după moarte în împărăția cerului, iar dacă nu, vor fi aruncate în urgiile iadului. Atât și nimic mai mult. De altfel, constrângerea materială nu e un bun mijloc de a aduce pe oameni pe calea mântuirii. Părinții bisericii înșiși au recunoscut prin „gura de aur“ a sfântului Ioan Chrysostomul că „nimeni nu poate fi mântuit fără voia lui“. Dumnezeu nu iubește decât pe cei ce-i ascultă legile de bună voe, fiindcă sunt convinși, în toată curățenia cugetului, că sunt drepte și bune.

Marsilio predică dar pe față principiul toleranței religioase și principiul, tot așà de înaintat pentru timpul său, al indiferenței statului în materie de credință. Drepturile și datoriile cetățenilor n'au afaceu credințele lor, și un „necredincios“—un evreu sau un musulman—poate fi un membru tot așà de bun și de util al statului, ca și un creștin. Statele creștine greșesc dar când interzic stabilirea „necredincioșilor“ pe teritoriile lor sau când fac tot posibilul ca să-i isgonească. Aceasta însemnează a-i pedepsì pentru credințele lor,—și acest drept nu-l are decât Dumnezeu.

Alături de ideea indiferenței statului în materie de credință și de principiul toleranței religioase, Marsilio mai deduce din independența ordinei civile de cea religioasă și independența șefilor de stat, a împăratului și a regilor, de sfântul Scaun. Această conclusie însă nu erà, se vede, suficientă pentru a mulțumì dorințele lui Ludovic de Bavaria, și Marsilio trece peste marginile sistemului

ceastă delegație să nu se abată dela scopul și să nu treacă peste marginile ei firești. Altfel, fără un asemenea control, orice suveran ar tinde să devină un despot, iar libertatea cetățenilor s'ar preface foarte repede în sclavie[1]). Marsilio încheie dar afirmând încă odată suveranitatea poporului — și ni se înfățișează, prin aceasta, ca un cugetător politic foarte înaintat, pentru timpul când a trăit și lucrat.

III.

Pe o altă cale — și înlăuntrul bisericii chiar — cugetarea veacului al XIV-lea ajunge la conclusii analoage. Marea discuție privitoare la dreptul de proprietate al clerului, care a frământat atât de mult spiritele în prima jumătate a acestui veac, nu era numai o controversă teologică; ea atingeà fundamentele naturale ale dreptului de proprietate în general și ducea la conclusii importante cu privire la raporturile bisericii cu statul. Câtevà cuvinte asupra acestei discuții, în care s'au ilustrat Michel de Césène, cunoscutul general al ordinului franciscanilor, și William Occam însuși, marele filosof scolastic, nu vor fi, credem, de prisos.

Ca o protestare împotriva tendințelor de îmbogățire — din ce în ce mai pronunțate și mai supărătoare—ale bisericii romane, precum și împotriva luxului scandalos al clerului, se întemeiase pe la începutul veacului al XIII-lea ordinul franciscanilor sau al „fraților minori". Acest ordin își propuneà să represinte în lumea creștină simplitatea, umilința și săracieа primitivă a apostolilor. Principiul

[1]) „Alioquin despoticus fieret quilibet principatus, et civium vita servilis et insuficiens". Defensor pacis, l. I, c. XV.

papal, ordinul franciscanilor a ținut la Perusa, subt conducerea lui Michel de Césène, o adunare generală, în care s'a votat cu unanimitate, ca fiind o „propoziție sănătoasă și catolică" afirmarea, că „Isus Christos și apostolii, arătând altora calea perfecțiunii și mergând ei înșiși pe ea, n'au avut nici un fel de proprietate, nici individuală, nici comună" [1]). Această decisiune a fost după toate probabilitățile redactată de Wiliam Occam, unul din cei nouă „provinciali" ai ordinului.

Papa Ioan al XXII-lea a răspuns prin decretala „Cum inter nonnullos", declarând greșită și heretică credința franciscanilor. Isus Christos și apostolii, întrucât au trebuit să se folosească de unele lucruri necesare vieții, precum sunt alimentele și vestmintele, au trebuit să aibă proprietatea lor; altfel suntem siliți să presupunem, că s'au folosit de lucruri ce nu le aparțineau, au dispus adică de ele fără să aibă dreptul, ceea ce e inadmisibil.

Problema care se punea, în fond, acì, era aceea a naturii și caracterului dreptului de proprietate. Papii susțineau, că esența acestui drept o constitue usul. Ce poate fi în adevăr proprietatea unor lucruri ce se consumă prin întrebuințare, precum sunt bunăoară alimentele, dacă nu usul însuși? Cine nu admite proprietatea unor asemenea lucruri, nu trebue să se folosească de ele. Şi ca să pună și mai bine în evidență contradicția franciscanilor, Ioan al XXII-lea a desființat decretala lui Nicolae al III-lea de care am vorbit mai sus, redând ordinului lor proprietatea deplină a imobilelor lor monăstirești. Căci ce era pentru franciscani usul continuu și inatacabil al unor bunuri

[1]) Fleury, Hist. eccles., l. XCII, ch. LXIII. Cf. Franck, Réformateurs et publicistes du moyen âge, p. 173.

fel de putere politică. In virtutea puterii sale spirituale, așà dar, papa nu poate pretinde nici măcar stăpânirea statului său propriu, necum autoritatea politică supremă, pe care voește s'o exercite asupra tutulor statelor, peste capetele suveranilor seculari.

Cu alte cuvinte, puterea timporală, pe care o au de fapt papii, nu izvorăște din situația lor de șefi ai bisericii. Și prin urmare, ca suverani teritoriali papii nu pot aveà decât importanța pe care le-o dă întinderea statului lor. Ca atare, papii nu sunt decât niște mici principi italieni și nu pot aveà pretenția să dicteze unor regi cu mult mai puternici decât ei, necum împăratului însuși.

Inainte de a se concentrà în operele de căpetenie ale lui Michel de Césène și ale lui William Occam, pe care le vom vedeà imediat, aceste idei erau propovăduite, fie oral, fie în mici scrieri ocazionale, și subt forme mai mult sau mai puțin violente, de către unii franciscani și de către adepții lor. Spre a pune capăt discuțiilor, papa Ioan al XXII-lea a chemat la Avignon pe Michel de Césène și pe William Occam, ca pe cei mai primejdioși dintre adversarii săi. Amândoi s'au dus, și, cu toate că au fost primiți cu multă bunăvoință, au înțeles repede că îi așteptà judecata inchiziției și pedepse grave, dacă nu chiar pedeapsa capitală a bisericii, arderea pe rug. Amândoi au fugit dar și s'au pus sub protecția lui Ludovic de Bavaria, care se află pe atunci la Pisa și pe care l'au însoțit la München. „Tu să mă aperi cu sabia, eu te voi apărà cu condeiul“ — i-a zis Occam regelui bavarez, când i s'a înfățișat. In liniștea și siguranța pe care le-au găsit în sfârșit subt ocrotirea sa, și-au continuat amândoi lupta împotriva papalității, dându-i o amplitudine teoretică, pe care n'o putuse aveà mai nainte.

Intrucât se bucură dar de această protecțiune, preotul e dator să contribue, în măsura puterilor sale, la sarcinile statului, plătind impositele, fără care instituțiile publice n'ar puteà existà. Impotriva părerilor curente ale timpului său, Occam emite astfel ideea cu totul modernă, că preotul e un simplu cetățean și trebue, ca atare, să'și îndeplinească toate datoriile către stat.

Când a isbucnit apoi cearta franciscanilor cu papa Ioan al XXII-lea asupra dreptului de proprietate al clerului, Occam a luat iarăși cuvântul. La decretala „cum inter nonnullos" de care am vorbit mai sus, filosoful a răspuns cu scrierea intitulată: „Defensorium paupertatis contra errores Ioannis XXII" [1]). Cuprinsul teoretic al acestei scrieri polemice rămâne mărginit în cadrul pe care l'am schițat deją mai sus. De relevat e numai tonul ei violent. Papii, zice Occam, nu pot citâ nici un text autentic spre a dovedì că Christos a avut proprietăți, mișcătoare sau nemișcătoare, și a căutat să se bucure, ca ei, de bunătățile lumei acesteia. Papii nu pot citâ niciun text autentic spre a dovedì, că apostolii, când au cutreerat lumea în lung și în lat ca să răspândească învățăturile creștine, au cărat cu ei tot bagajul pompos al urmașilor lor de astăzi, care nu pot călătorì decât în calești aurite și înconjurați de un cârd de servitori îmbrăcați în haine scumpe. Când dar apostolii n'aveau nici casă nici masă, umblau pe jos și dormeau în țărână, de ce papii trăesc în palate luxoase, dorm în paturi de purpură și mănâncă din vase de aur, plătite cu dinarul văduvei și al orfanului? și de ce întrețin

[1]) Publicat de Brown în Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum, Apendice, p. 436.

misì timpul, aceste bresle erau representate, fiecare, de un comitet restrâns, care lucrà în numele tutulor, prin delegație. Temelia juridică a acestei delegații o formà alegerea. Toți membrii unei bresle se adunau la epoci determinate, odată pe an bunăoară, spre a alege comitetul, ce aveà să lucreze în numele lor. Iar actele pe care le făceà comitetul aveau o valoare juridică deplină, ca și cum le-ar fi făcut corporația întreagă pe care o representà.

Acest principiu representativ îl introduce Occam în organisarea bisericii. Comunitatea credincioșilor, în care intrà nu numai clericii, dar și laicii, nu numai bărbații, dar și femeile, o represintă conciliul ecumenic, ales de ei toți [1]). Ca atare, conciliul are puteri suverane în tot ce privește biserica, întocmai ca adunarea poporului în tot ce privește statul. El are puterea să facă legi după care să se administreze biserica, și să stabilească norme după care să se interpreteze dogmele. Hotărîrile conciliului au putere obligatorie pentru papi, întocmai ca hotărîrile adunării poporului pentru regi. Când nu respectà hotărîrile sale, conciliul are dreptul să judece pe papi, să-i depună și să-i predeà autorității timporale spre a le aplică pedepsele corporale cuvenite [2]).

Dacă dar papii n'au o putere absolută nici măcar în ordinea spirituală, cum ar puteà să aibă o autoritate absolută în ordinea timporală? Dacă papii atârnă de popor — căci poporul formează majoritatea credincioșilor, clericii fiind o infimă minoritate — chiar și în lucrurile bisericești, cum ar puteà

[1]) Octo quaestiones, III, c. 8, și Dialogi, I, 6, 15.

[2]) Octo quaestiones, I, c. 17 și III, c. 8. Cf. Dialogi, I, 5 și 6. — cf. și S. Riezler, Die litterarischen Wiedersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Baiers.

a înțeles acest corolar al doctrinei susținute de Jean Petit, și a tras consecințele. Universitățile exercitau pe atunci un fel de jurisdicție filosofică. Ele aveau să judece adevărul și utilitatea doctrinelor nouă ce apăreau în știință. Tradus dinaintea universității din Paris, Jean Petit a fost condamnat, ca susținând păreri greșite și primejdioase. Afacerea a fost însă adusă dinaintea conciliului din Constanța, și acolo, cu toată autoritatea lui Gerson, Jean Petit a fost achitat. Legitimitatea asasinatului politic a fost astfel aprobată fățiș de o adunare bisericească... Era un semn neîndoios, că nevoia de a scutură jugul autorităților tradiționale, în biserică și în stat, devenise foarte puternică.

Nu e dar de mirare că regăsim această nevoe într'o sumă de alte manifestări. Pe când juriștii prelucrează ideea suveranității populare, analisând din ce în ce mai amănunțit principiul representativ ce-i dedeà o formă practică [1]), istoria și filologia își aduc și ele contribuția lor la această mișcare de răsvrătire generală împotriva aspirațiilor de domnie politică ale bisericii. Marele umanist italian Lorenzo della Valle atacă însuși isvorul acestor aspirații, însuși actul de naștere al statului papal, adică donațiunea lui Constantin, tăgăduindu-i autenticitatea.

Pe când Dante se mărgineà să conteste valoarea juridică a donațiunii lui Constantin, Lorenzo della Valle merge mai departe și îi contestează autenticitatea istorică. In scrierea sa „De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio", apă-

[1]) Așà sunt bunàoară juriștii germani Leopold von Bebenburg, Engelbert von Volkersdorf, Konrad von Megenburg și alții. A se vedeà asupra lor: Ludwig Stern, Die Sozialphilosophie im Zeitalter der Renaissance, în Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. X (1897), Heft II, p. 158.

meazǎ partea cea mai bunǎ a organisării platonice a statului“ [1]).

Ca sǎ înțelegem însǎ mai bine acest plan de reformǎ, trebue sǎ aruncǎm mai întâiu o privire asupra împrejurărilor politice și sociale în care a apărut.

I.

Georgios Gemistos Plethon se născuse la Constantinopol pe la jumătatea veacului al XIV-lea, adicǎ tocmai pe vremea când imperiul bizantin începuse sǎ fie serios amenințat de Turci. Studiile sale care, după tradițiile culturii bizantine, nu putuserǎ constà decât în descifrarea și pătrunderea monumentelor literare, istorice și filosofice ale antichității grecești, îi daserǎ de timpuriu putința sǎ compare starea tristǎ și îngrijitoare a țării sale cu gloriosul trecut al Helladei vechi. Causele decrepitudinei imperiului bizantin le vedeà Plethon în organisarea sa politicǎ și în credințele sale religioase; în amândouǎ privințele scǎparea i se pǎreà cǎ trebue cǎutatǎ într'o reformǎ adâncǎ a întregii vieți sociale.

Spre a se pregǎti în aceastǎ direcție și treçând peste prejudecǎțile compatrioților sǎi, Plethon a întreprins o cǎlǎtorie la curtea sultanului Murad, care petreceà pe rând în cele douǎ capitale ale imperiului turcesc, Brussa în Asia și Adrianopol în Europa. Pe când capitala imperiului bizantin, vechea cetate a lui Constantin cel Mare, nu mai oferea celor do-

[1]) Νόμοι, ed. Alexandre, p. 2. Ideile politice și sociale ale lui Plethon sunt resumate mai complet în cele douǎ Memorii adresate — unul împǎratului Manuel Paleologul și altul fiului sǎu Theodor. Fragmentele ce ni s'au pǎstrat din opera sa capitalǎ nu cuprind decât prea puține indicații. Asupra conformității ideilor cuprinse în cele douǎ memorii cu cele indicate în «Νόμοι», a se vedeà Fritz Schulze, Georgios Gemisthos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen, Iena 1874, p. 264.

sunt privitoare la istorie şi comentează cu extrase critice operele lui Xenophon, ale lui Polybiu, ale lui Diodor; altele sunt privitoare la astronomie, la geografie şi în genere la ştiinţele naturale, şi comentează operele lui Ptolemeu, ale lui Strabon, ale lui Aristoteles, ale lui Teofrast; altele în sfârşit privesc partea propriu zis literară şi artistică a învăţământului, retorica, poetica şi musica, şi comentează operele lui Hermogenes, ale lui Aristoxenos şi ale lui Aristides. Comentariile propriu zis filosofice sunt privitoare la Isagogele lui Porphirios, la Categoriile şi Analiticele lui Aristoteles. Că ceea ce l'a preocupat în primul rând, în tinereţe, pe Plethon a fost istoria şi geografia, ne-o dovedeşte faptul, că primele sale lucrări mai personale au fost: o istorie a Greciei dela lupta dela Mantinea până la moartea lui Filip al Macedoniei şi o horografie a Tessaliei. Această din urmă lucrare ne arată, că ceea ce interesă pe Plethon nu erà atât geografia în sine ca ştiinţă, cât cunoştinţa configuraţiei ţării sale, care i-se păreà indispensabilă pentru toţi pe acele vremuri pline de primejdii, când toţi se gândiau cum să se apere mai bine împotriva năvălirii Turcilor, şi mai ales pentru bărbatul de stat care voià să-şi organiseze ţara în acest scop. Că asemenea planuri îi pluteau pe dinnainte lui Plethon, ne-o dovedeşte desvoltarea cu care povesteà în istoria sa călătoriile lui Platon în Sicilia, călătorii care, precum se ştie, steteau în legătură cu proectele de reformă socială ale acestui filosof.

Şi'n adevăr, starea politică şi socială a imperiului bizantin în genere şi a Peloponesului în deosebi nu puteau să nu pună în mişcare un spirit reflexiv ca al lui Plethon. Cât de decăzute ereau mai ales caracterele pe acele vremuri, când s'ar fi cuvenit ca

triotismul care făcuseră tăria și fala lumii vechi, trebuiă înlocuit și el cu o religie nouă.

Planul lui Plethon eră dar vast: cuprindeà o reformă religioasă, morală și socială. Asemenea planuri găsise deją Plethon în istoria cugetării vechi, la Pithagora și la Platon, planuri reluate apoi de neo-platonism, cu Plotin și Iamblich. Cu entusiasmul său pentru antichitatea clasică, nu e de mirare că Plethon a fost influențat de aceste planuri și a încercat să lucreze în direcția indicată de ele. Acì începe neoplatonismul său, pe care îl vom studià mai târziu.

Deocamdată, planurile sale păstrează o formă politică ocazională și se așternîn cele două memorii trimise, unul împăratului Emanuel, iar altul fiului său Theodor cel tânăr, care urmase ca despot al Peloponesului unchiului său Theodor cel bătrân, de care am vorbit mai sus. Titlul ambelor Memorii este „Asupra împrejurărilor din Pelopones".

Aceste memorii n'au avut succesul dorit. Ideile cuprinse într'însele erau prea înaintate pentru timpurile acelea, și, în bună parte, nici nu erau realizabile. Dar preocuparea intensivă de binele public, pe care o dovedeau aceste memorii, i-au atras lui Plethon stima generală, atât a curții imperiale și a cercurilor conducătoare, cât și a maselor populare. Cu vremea un cerc de admiratori se strânsese în jurul său. Acest cerc cuprindeà două feluri de adepți sau școlari: exoterici și esoterici. Cei dintâiu nu erau inițiați decât în doctrinele politice, sociale și etice ale maestrului, pe când cei din urmă cunoșteau și doctrinele sale secrete, fiilosofice și religioase. Aceste doctrine erau secrete, fiindcă, precum vom vedeà mai târziu, erau ostile creștinismului.

Biblia acestui cerc, acestei școli filosofice sau aces-

două clase n'ar puteà lucrà în pace, dacă n'ar fi apărate, în lăuntru și în afară, de toate pricinile de turburare. Această funcțiune protectoare o îndeplinește o a treia categorie de cetățeni, și anume cei ce formează clasa guvernanților, care cuprinde, între alții, pe magistrați și pe militari. Iar armonia acestor trei clase, colaborarea lor regulată și pacinică, trebue s'o asigure un cetățean mai sus pus decât toate împreună, un șef al statului, un rege sau un împărat.

Aceasta e, în linii generale, structura naturală a unui stat. Rămâne să vedem acum mai de aproape constituția fiecărei clase în parte, precum și raporturile dintre ele.

Clasa agricultorilor și a crescătorilor de vite lucrează sau utilisează pământul, care e proprietatea comună a poporului întreg. Din productele, pe care le recoltează în fiecare an, ei opresc mai întâiu ceea ce trebue pentru sămănăturile anului următor; restul îl împart în trei părți; una e răsplata muncii lor și le slujește ca să trăiască ei înșiși; celelalte două se dau celorlalte două clase, a meseriașilor și a guvernanților. Agricultorii își plătesc dar în natură datoria lor de „hrănitori" ai comunității. Plethon e împotriva dărilor în bani. Acestea nu se pot fixà drept, proporțional cu venitul fiecăruia și cu variațiile naturale ale recoltelor. Asupra modului cum se plătesc dările în natură, Plethon are un sistem foarte curios. Dările nu se centralizează și nu se distribue de stat. Fiecare membru al celor două clase, a meseriașilor și a guvernanților, are dreptul, după însemnătatea sa, la unul sau mai mulți „heloți", adică la unul sau mai mulți agricultori, care îi îndestulează trebuințele. La rândul lor, membrii acestor două clase îndestulează și ei trebuințele sta-

tegorii de funcționari și atribuțiunilor lor, precum și asupra organisării justiției, fragmentele „Legilor“ și „Memoriile“ citate nu ne dau nici o indicație. In schimb ni s'au păstrat o sumă de dispoziții privitoare la legislația penală, de care însă nu e locul să ne ocupăm acì.— In ce privește pe militari, vom releva numai ideea, că ei trebue să fie recrutați dintre cetățenii statului. Armata nu trebue să fie compusă din mercenari streini, care nu sunt niciodată siguri. Așà fiind, trebue să presupunem, în lipsa unor indicații mai precise, că Plethon înțelege prin „răsboinicii“ care fac parte din clasa guvernanților pe militarii de meserie — cum ar fi astăzi cei ce compun cadrele ofițerești ale armatelor, ai căror soldați se schimbă necontenit. Soldații însiși ar rămâneà să fie luați dintre cetățenii celorlalte clase, — dintre agricultori, meseriași și negustori—fiecare servind comunității subt această formă un timp mărginit.

Deasupra acestor trei clase, spre a supraveghià colaborarea lor armonică și spre a conduce statul întreg, ca unitate politică, în mijlocul celorlalte unități de acelaș fel, se află „suveranul“ — regele sau împăratul. In îndeplinirea sarcinilor sale, suveranul e îngrădit de legi și ajutat de un sfat obștesc. Legile, arătând fiecăruia sfera sa de acțiune în stat și oprindu-l să se amestece în lucruri ce nu-l privesc, arată și suveranului ce are dreptul să ceară dela fiecare și înlătură astfel arbitrariul unui guvernământ personal, cum sunt toate guvernămintele despotice. Sfatul obștesc nu trebue să fie adunarea întregului popor, ca în cetățile antice. Și, în regulă generală, nu trebue să fie compus dintr'un număr prea mare de membri. Adunările prea numeroase nu pot să ia hotărâri destul de bine chibzuite, fiindcă numă-

III.

Agonia politică a vechiului imperiu de răsărit începuse deja. O administrație anarchică, o armată desorganisată și demoralisată, o justiție venală și impilătoare, o preoțime coruptă și intrigantă, o curte imperială pierdută în discuții teologice complicate și obscure, când nu era cufundată în orgii și crime, — iată ce vedeà Plethon în jurul său. Iar la marginile imperiului valurile barbarilor seleucizi se ridicau din ce în ce mai amenințătoare. În fața acestei priveliști, două idei au răsărit în mintea filosofului: secularisarea statului și reforma bisericei. Imperiul bizantin era un stat teocratic în toată puterea cuvântului. Impăratul era representantul lui Christos pe pământ, — a fost chiar o vreme când era considerat ca fiind însăși întruparea mântuitorului. Așà de înrădăcinată era această idee în masele populare, în cât în veacul al VII-lea, subt Constantin Pogonatul, s'a întâmplat acest fapt extraordinar, ca armata să ceară, ca o garanție de isbândă în răsboiu, un împărat în trei persoane, după modelul divinității, care e slăvită în biserică subt forma sfintei Treimi. Nu e dar de mirare, că generalii bizantini, când plecau la răsboiu cu binecuvântarea împăratului, își așteptau succesul mai mult dela „virtutea teologică“ a acestei binecuvântări decât dela buna organizare a armatei și dela meșteșugurile strategiei.

In opoziție cu această concepție teocratică, Plethon desvoltă ideea statului ca organism natural, care trebue guvernat — nu cu principii ideale streine de firea lui, ci după nevoile lui reale, prin măsuri potrivite cu ele. Suveranul nu e un representant al lui Dumnezeu pe pământ, ci un simplu cetățean însărcinat să armoniseze interesele claselor sociale. —

cancelariei republicei, unde lucrà subt conducerea umanistului Marcello di Virgilio, iar în 1498 ajunsese deja secretar al „consiliului celor zece". Această situație, pe care a păstrat'o până în 1512, l-a silit să reflecteze adesea la problemele de guvernământ, — de administrație, de finanțe, de organisare militară, — pe care le ridică practica afacerilor interne. Mai multe legațiuni, la Veneția, la Roma, la Forli, pe lângă Catherina Sforza, în Romagna, pe lângă Cesare Borgia, în Franța, pe lângă Ludovic al XII-lea, în Germania, pe lângă Maximilian I, i-au dat putința să prindă și firele politicei externe și să reflecteze îndelung la raporturile dintre state.

Conspirația din 1512 și intervenirea armatelor spaniole, răsturnând pe gonfalonierul Pier Soderini și restabilind domnia familiei Medici, a silit pe secretarul consiliului celor zece să-și părăsească postul. Retras la San' Casciano, unde avea o mică proprietate, Machiavelli s'a folosit de răgazul, pe care i-l lăsau aceste împrejurări, ca să tragă oarecum conclusiile teoretice ale observărilor pe care le adunase în lunga sa carieră politică. Aceste conclusii sunt cuprinse în cele două opere de căpetenie ale sale „Considerații asupra primei decade a lui Titu Liviu" și „Principele" [1]).

In cea dintâiu Machiavelli caută causele care au făcut din imperiul roman un stat atât de puternic și, prin

[1]) Operele lui Machiavelli s'au tipărit pentru prima oară la Roma în 1531—32. Unele dintr'însele au circulat însă și mai nainte, în manuscris. Așa bunăoară „Principele" circulà încă din 1514. Asupra lui Machiavelli, de consultat: Rob. von Mohl, Geschichte und Litteratur der Staatswissenschaften, Erlangen 1858, care dă în volumul al III-lea, cap. XVII, toată literatura mai veche. Lucrări mai nouă: Villari, Niccolo Machiavelli e i suoi tempi, Firenze, 1877, și traducerea germană a lui Mangold, N. M. und seine Zeiten, Leipzig, 1877—83 G Ellinger, Die antiken Quellen der Staatslehre Machiavelli's, Tübingen 1888. R. Fester, Machiavelli, Stuttgart, 1900.

grijirea exclusivă a fiecăruia de mântuirea sufletului său a dat naștere unui egoism strîmt și neprielnic intereselor publice; în mijlocul nepăsării generale viața politică a decăzut, puterea statului a scăzut, și barbarii, când au început să năvălească, au găsit terenul admirabil pregătit. Jugul lor n'a părut nici prea greu, nici prea înjositor urmașilor Romei, care pierdusera sentimentul de independență și mândria cetățenească a strămoșilor lor.

De această decadență generală, de această sălbăticire a vieții, de această ruină a vechilor puteri politice, Biserica a profitat ca să-și întărească și mai mult domnia, ca să devină ea însăși o putere politică. Iar când și-a ajuns în fine ținta, în trista perioadă a evului mediu, a început lupta împotriva noilor state născânde, ca să și le subordoneze. Ea voià să rămână, nu numai suprema autoritate spirituală, ci și suprema autoritate politică a lumei acesteia.

Ca atare însă, ca putere politică, Biserica e o adevărată calamitate. Căci pe când organismele politice obicinuite, adică statele, își au scopul în ele însile, tinzând la conservarea și desvoltarea popoarelor pe care le înglobează, Biserica își are scopul în afară de ea, în viața viitoare. Conservarea și desvoltarea popoarelor îi sunt indiferente; ceea ce urmărește ea, e numai mântuirea lor sufletească. Iacă de ce Biserica privește cu un așà de suveran dispreț existența statelor; iacă de ce în politica papilor statele sunt mânuite ca pionii la jocul de șah, împinse fiind unele contra altora, spre a se slăbì reciproc, pentru ca domnia Bisericii să rămână pururea atot puternică. Această politică au dus'o papii mai ales în Italia, divisând'o într'o sumă de statulețe, în mijlocul cărora și-au înfipt ei statul lor bi-

La această influență deprimantă a creștinismului s'a mai adăogat în Italia, zice Machiavelli, influența desastroasă a corupției papale. Destricăciunea „curiei romane", Machiavelli care o văzuse de aproape ca ambasador la Roma, puteà vorbì în cunoștință de causă. De aceea zice el, cu așà de adâncă convingere, „noi italienii avem să mulțumim bisericii și preoților dacă am devenit necredincioși și răi". Iar mai departe adaogă: „populațiile cele mai apropiate de Roma sunt cele mai puțin religioase". In sfârșit, cu siguranța deplină a cugetătorului politic, care privește adânc în firea lucrurilor, Machiavelli propune o experiență: să se mute scaunul papal în Elveția, unde poporul e foarte religios și foarte răsboinic; se va vedeà, în scurtă vreme, că nici evlavia, nici vitejia lui nu vor puteà resistà corupției fără margini a papalității.

O altă causă de căpetenie a decadenței țării sale îi pare lui Machiavelli reaua organisare a armatelor sau mai exact falșa concepție pe care se întemeiau. Ele erau compuse din mercenari, care își vindeau serviciile cui ofereà mai mult. Interesul acestor soldați venali erà, ca operațiile militare să dureze la infinit și să nu ducă la nici un resultat. Iar ideea că puteau dintr'o zi într'alta să servească în rândurile adversarilor, îi făceà să se cruțe reciproc și dedeà răsboaielor aparența unor simple manevre. Niciodată poate nu s'au mai văzut, ca atunci, armate mari luptând de dimineața până seara fără să lase pe câmpul de bătae nici un mort. Ceea ce nu lipseà însă niciodată erà jaful, care făceà adesea parte din condițiile de angajament. Nu erà dar de mirare, că cu asemenea soldați statele italiene erau vecinic prada streinilor. Spre a scăpà de această plagă, Machiavelli propuneà înființarea armatelor naționale. A-

II.

Tipul acestui erou al nevoilor politice ale momentului îl zugrăvește Machiavelli în cartea sa celebră „Il principe". Această carte a rămas pentru mulți o enigmă. Unii au condamnat-o în numele moralei. Alții au văzut într'însa o contradicție a autorului, care, după ce admirase în Discursurile asupra lui Titu Liviu virtuțile republicane ale romanilor, celebrà acum despotismul întrupat într'un suveran croit după modelul lui Cesare Borgia. In realitate Machiavelli nu s'a gândit nici de cum să dea posterității în „Principele" său idealul unui suveran bun pentru toate timpurile și toate popoarele; el nu s'a gândit decât la nevoile politice ale momentului; el pare a'și fi scris cartea pentru Lorenzo al doilea de Medici, pe care ar fi voit să'l pregătească pentru marele rol de liberator al Italiei [1]).

Care erau însă nevoile politice pe care le aveà în vedere Machiavelli? Ca să le înțelegem trebuie să aruncăm mai întâiu o privire asupra evoluției anterioare a statelor italiene.

Două fapte caracterisează mai ales istoria politică a Italiei în evul mediu: formarea timpurie a comunelor și slăbiciunea relativă a sistemului feudal.

---

[1]) Așà cred cel puțin istoricii care, în deosebire de filosofi, și-au dat osteneala să pună în legătură operele lui Machiavelli cu timpul când au apărut. Această părere a fost emisă mai întâiu de istoricul german Rancke, în „Zur Kritik neuer Geschichtsschreiber", Leipzig 1824, p. 182 și următoarele. După el a relua o și desvoltat-o istoricul englez Macaulay în cunoscutul său studiu asupra lui Machiavelli, publicat mai întâiu în Edinb. Rewiew, Martie 1827, și retipărit apoi în Essays, vol. I (în traducerea franceză a lui Guizot: Essais politiques et philosophiques de lord Macaulay). Aceeași părere o mai susține în sfârșit și istoricul francez Quinet, în Révolutions d'Italie, Paris 1851 vol. II, pag 94 și urm.

sa caracteristică, asupra îndeletnicirilor pacinice ale civilisației. Comerțul și industria au adunat în scurtă vreme în orașele italiene o bogăție necunoscută în celelalte părți ale Europei, iar această bogăție a permis la rândul ei desvoltarea formelor mai superioare de cultură, care vor rămânea totdeauna titlul de glorie al Italiei din timpul renașterii. Ce au fost aceste manifestări culturale, se știe mai bine; dar starea materială pe care o presupuneau e mai puțin cunoscută. Ca începători ai statisticei în Europa, italienii ne-au dat în această privință, în cronicile lor, indicații prețioase. Așa bunăoară, după însemnările fraților Villani — Giovanni și Matteo — republica florentină ajunsese deja pe la începutul veacului al XIV-lea la o mare înflorire economică [1]) Industria luase o desvoltare ne mai pomenită. Cea mai însemnată erà aceea a postavurilor, care se fabricau în 200 de țesătorii de către 30 000 de lucrători; stofele produse se vindeau cu 1.200.000 „fiorini" de aur, adică cu 30.000.000 de lei anual, sumă pe care trebue s'o socotim însă îndoit sau întreit, fiindcă valoarea banilor erà pe atunci cu mult mai mare decât e astăzi. Dacă o singură industrie aduceà asemenea venituri, nu e greu de închipuit cât de mare erà circulația monetară la Florența. Pe fiecare an se băteau în monetăria statului 400.000 de fiorini de aur, adică 10.000.000 de lei. Peste 80 de bănci regulau afacerile comerciale și'și întindeau influența până departe pe continent [2]) Unele din aceste bănci făceau și afaceri „de stat", împrumutând sume considerabile suveranilor streini.

Veniturile republicei se ridicau la 300.000 de fio-

[1]) Cf. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien, I, p. 80.
[2]) Cf. Pöhlmann, Die Wirtschaftspolitik der florentiner Renaissance.

de pământ, iar operațiile războiului le strică recoltele, chiar când se termină cu o victorie. Dar, cel puțin, muncile agricole întreține vigoarea fisică de care au nevoie soldații, iar intermitența lor lasă timp destul pentru pregătirea militară. Popoarele însă care se dedau la comerț și industrie sunt cele mai puțin războinice. Viața sedentară, pe care o impun îndeletnicirile de acest fel, fac pe oameni mai puțin apți pentru marșurile și ostenelile campaniilor; ele cer în acelaș timp o luare aminte neîntreruptă; războiul e acì, mai mult ca ori unde, o causă de ruină și de mizerie. Negustorii și meseriașii se hotărăsc dar cu greu să servească în armată,—și când e neapărată nevoie ca statul să fie apărat, preferă să plătească altora din prisosul lor, ca să'și ia această sarcină.

Astăzi, firește, serviciul militar obligatoriu, pentru toți cetățenii fără deosebire, a schimbat cu totul lucrurile, și raportul de care vorbim nu se mai manifestează decât în ușurința sau greutatea cu care popoarele se hotărăsc să înceapă un război. In vechime însă—și pe vremea lui Machiavelli—serviciul militar nu erà obligatoriu, așà încât alegerea lui, ca profesiune, rămâneà o chestie de înclinare personală. Iar această înclinare a variat, în decursul timpurilor, în raport invers cu îndeletnicirile pacinice ale civilisației.

Această evoluție se poate urmări în istoria micilor state grecești din antichitate. Pe vremea războaielor medice, locuitorii acestor state formau încă o armată națională plină de entusiasm. Dar ocupațiile lor erau foarte primitive: păstoria, vânatul, pescăria și o agricultură sărăcăcioasă. Un veac mai târziu, când comerțul și industria ajung la o desvoltare considerabilă, armatele încep a fi compuse

racterului bărbaților politici italieni din timpul renașterii. Istoricul englez Macaulay le-a prins, cu arta sa cunoscută, într'un portret celebru. Șeful de stat italian, din timpul pe care-l studiem, e un om «ale cărui idei și ale cărui cuvinte n'au nici o legătură între ele, care nu se sfiește nici odată să jure, când vrea să seducă, și care găsește totdeauna un pretext când vrea să trădeze. Cruzimile sale nu isvorăsc din fierbințeala sângelui sau din nebunia unei puteri fără control, ci din adânci și reci meditații. Patimile sale, ca niște trupe disciplinate, sunt impetuoase la poruncă și nu uită niciodată, nici chiar în momentele de furie oarbă, regula căreia îi sunt supuse. Planuri semețe, vaste și complicate îi ocupă mintea, și totuși pe fața și în vorba sa domnește cumpătarea filosofilor. Ura și răsbunarea îi rod inima, și totuși fiecare din privirile sale cuprinde un surâs cordial, fiecare din gesturile sale o mângâere prietenească. El nu deșteaptă niciodată bănuielile dușmanului său prin mici provocări; intenția sa nu se vede decât atunci când se realizează. Figura sa e liniștită, cuvintele sale sunt curtenitoare, până în ziua când paza slăbește, când adversarul se descopere, când ocazia de a ochi cu siguranță se prezintă, — și atunci lovește pentru prima și ultima oară. Cât despre curagiul militar, — nu'l are și nu-l prețuiește. El ocolește primejdia, nu fiindcă nu se teme de rușine, dar fiindcă în lumea în care trăiește sfiala nu mai e rușinoasă. In ochii săi, a face răul pe față nu e mai puțin vinovat, dar e mai puțin folositor decât a'l face pe ascuns. Pentru el mijloacele cele mai onorabile sunt cele mai sigure, cele mai repezi, cele mai întunecoase. El nu vede pentru ce ar stà la îndoială să înșele pe aceia pe care vreà să-i nimicească. I s'ar părea o prostie de neiertat să de-

tretele italienilor celor mai însemnați din această perioadă sunt în perfectă armonie cu această descriere. Frunți largi și maiestoase, sprâncene arcuite care nu se încruntă niciodată, ochi a căror privire calmă și plină nu exprimă nimic și pare a vedeà tot, fețe îngălbenite de cugetare și de viață sedentară, buze de o delicateță femenină, comprimate cu o energie mai mult decât masculină, — toate aceste trăsuri indică oameni în acelaș timp îndrăsneți și timizi, deopotrivă de dibaci în ghicirea intențiilor altora și în ascunderea gândurilor proprii, vrăjmași de temut, prieteni puțin siguri, dar în acelaș timp blânzi și drepți, cu o minte destul de largă și destul de fină ca să-i facă tot așà de eminenți în viața activă ca în cea contemplativă, tot așà de proprii să guverneze omenirea și s'o instruiască“ [1]).

Acest portret e prea expresiv ca să fie absolut exact. Artistul a apăsat de sigur prea mult asupra unora din trăsurile caracteristice. Dar totuș, tipul pe care îl represintă, suveranul italian din veacul XV-lea și al XVI-lea, e real. Acest tip, așà cum îl formaseră împrejurările politice ale timpului, cu luminile lui orbitoare și cu umbrele lui înfricoșate, l'a avut înaintea ochilor Machiavelli în „Principele“ său.

III.

Ne rămâne acum, după această pregătire istorică, să aruncăm o privire asupra cuprinsului teoretic al operelor cugetătorului italian. Acest cuprins e considerabil și constitue un sistem consecvent de filosofie politică.

[1]) Macaulay, Essais politiques, trad. Guizot, p. 27.

vieții politice, ele pot duce mai ușor și mai sigur la izbândă pe cei ce le aplică cu pricepere. Dimpotrivă, cei ce voesc să guverneze statele fără normele ce condensează într'însele experiența și judecata celor mai capabili dintre oameni, sunt expuși să facă greșeli mari, greșeli ce le pot deveni fatale. Firește, și cei care lucrează la întâmplare pot să ajungă uneori la rezultate bune. Dar „norocul" acesta e rar. De regulă, norocul — ca să vorbim ca cei ce cred într'însul — nu ajută decât pe cei ce nu se întemeiază pe el și așteaptă totul dela studiul obiectiv al realității, dela cumpănirea prudentă a împrejurărilor, dela alegerea nemerită a mijloacelor.

E acum lesne de înțeles, că o știință a politicei, ca să fie posibilă, ca să aibă adică putința să studieze interesele popoarelor liber, rece, obiectiv, numai după împrejurările în care trăesc, trebue să fie independentă de morală. Ideile abstracte de bine, de justiție, de umanitate, cu care se îndeletnicesc filosofii, nu trebue să o împiedice în studiul concret al realității, învăluindu-i privirea în ceața unui idealism primejdios.

Căci morala ne arată cum ar trebui să fie oamenii, iar politica trebue să-i ia așà cum sunt și să lucreze în consecință. Urmărirea idealului moral trebue să rămână o preocupare individuală, în viața privată. Ca știință, politica nu trebue să aibă în vedere decât realitatea, urîtă și rea, așà cum este. Dacă ar lucrà altfel, politica ar sacrificà interesele adevărate ale popoarelor pentru perspective ideale ce nu se vor realisà poate niciodată. De acì și vine caracterul himeric al multora din încercările făcute de filosofi de a fixà trăsurile generale ale celei mai bune organisări a statului. „Mulți și-au închipuit, zice

de onoare sau de rușine..., ci trebue să aleagă ceeace poate salvă statul și libertatea, trăgând cu buretele peste tot restul" [1]).

Iar cine nu se poate emancipă de prejudecățile morale, să rămână un simplu particular și să nu aspire la greaua sarcină de a conduce destinele popoarelor [2]).

Fiind independentă de morală, politica este independentă și de religie, — cea din urmă fiind condiția celei dintâiu, întrucât nu poate există moralitate fără evlavie în conștiința popoarelor. Pentru Machiavelli religia poate fi un instrument foarte prețios în guvernarea statului, întru cât dă mai multă autoritate legilor civile. Ca atare ea trebue să fie privită cu respect „chiar când e socotită, în cercurile conducătoare, ca falșă" [3]), iar representanții ei trebue să fie încărcați de onoruri,—însă numai dacă se subordonează fără reservă conducătorilor statului. Religia trebue să fie dar în mâna statului, ca la romanii vechi, care se slujeau adesea de ea pentru scopurile lor politice. Statul trebue să fie suveran, nu numai în cele „timporale" ci și în cele „spirituale",—nu numai în domeniul faptelor, ci și în domeniul conștiinței.

Dacă însă politica e o știință, care sunt legile ei? Și mai întâiu, poate ea să aibă legi? Căci cine zice legi, zice norme constante și invariabile, și politica are ca principiu fundamental interesul, adică ceva care se schimbă necontenit, după locuri, timpuri și împrejurări.

Interesul, zice Machiavelli, tocmai fiindcă nu e o

[1]) Discorsi, III, 41.
[2]) Discorsi, I, 26.
[3]) Discorsi, I, 12.

cu un cuvânt binele și răul. Acesta e mersul civilisației, care trece necontenit dela un popor la altul, fără ca însă, în total luată, omenirea să înainteze cu cevà.

„Reflectând asupra mersului lucrurilor omenești, zice Machiavelli însuși, am ajuns la convingerea că lumea se menține în aceeași stare, în care se găseà de mult, că cuprinde în totdeauna aceeași cantitate de bine și aceeași cantitate de rău, dar că acest bine și acest rău străbat diferite locuri, diferite ținuturi. După ceeace știm despre vechile imperii, le vedem pe toate stricându-se rând pe rând, din pricina schimbării pe care o încercau în moravurile lor. Dar lumea a rămas totdeauna aceeași, cu deosebirea, că marile calități, marile virtuți, care au sălășluit mai întâiu în Asia, au trecut apoi în Media, de acolo în Persia, în Grecia, și în sfârșit în Italia și la Roma[1])".

Așà fiind, studiul trecutului e de cea mai mare însemnătate; el ne ajută să ne conducem cu siguranță în present și să prevedem cu probabilitate viitorul. Politica trebue să fie dar o știință întemeiată pe experiență; ea trebue să'și scoată principiile—nu din discuția ideilor abstracte de justiție, umanitate, etc. — ci din studiul faptelor trecutului. Omul politic trebue să fie mai întâiu de toate un bun istoric, ca să poată urmări până în cele mai mici amănunte, în trecut, jocul pasiunilor și efectele acțiunilor produse de ele, raporturile dintre instituții, legi și moravurile popoarelor, raporturile dintre viața economică și cea politică, mecanismul diferitelor forme de organizare militară... etc.

Această concepție cu totul modernă a politicei nu e însă urmărită de Machiavelli în toată lărgimea

[1]) Discorsi, cartea a II-a, introd.

velli însuși, în care stricăciunea este așà de înaintată în cât legile n'o mai pot oprì, e nevoe de o putere superioară, de un rege care să întindă împotrivă-i o mână de fier și să-i opună o putere absolută... [1])".

Formele intermediare de guvernământ, cele care nu sunt nici curat republicane, nici curat monarhice, sunt cele mai rele, fiindcă sunt foarte nestatornice și nu pot garantà liniștea popoarelor. „Pentru monarhie și republică nu există decât o singură primejdie: pentru cea dintâiu de a alunecà pe panta democrației, pentru cea de-a doua de a alunecà pe panta absolutismului; guvernele intermediare sunt însă expuse la primejdia îndoită de a înclinà în acelaș către democrație și absolutism—și de acì provin cele mai multe revoluții [2])". Cel mai bun exemplu e Florența însăși, ale cărei guverne n'au avut niciodată un caracter hotărît, republican sau monarhic, ci au oscilat între amândouă.

Cele mai bune forme de guvernământ sunt dar cele simple, cele extreme, adică republica și monarhia. Să vedem acum, care e structura lor. Este evident că această structură resultă, pentru fiecare dintr'însele, din principiile lor fundamentale. Această dependență se poate lămurì în câteva cuvinte.

Republica am zis că este „domnia tutulor". Ea trebue deci să fie organisată așà, încât toți cetățenii să poată luà parte efectiv la guvernarea statului. O asemenea organisare însă e mai lesne de formulat decât de realisat. In adevăr, după ocupațiile lor, cetățenii unui stat formează numeroase

---

[1]) Discorsi, l. II, c. LV.

[2]) Discursul asupra reformelor de introdus în constituția Florenței (adresat cardinalului de Medici).

tul are să sufere numai de cusururile și de patimile unui singur om, pe când într'o oligarhie trebue să îndure capriţiile unei clase întregi de stăpânitori.

Această nevoe fundamentală a cumpănirii celor două clase sociale produce toate instituţiile caracteristice ale republicei,—așà cum ni le arată istoria. Aristocraţia își manifestează voința în senat; poporul în comiţii. Aristocraţia își apără singură interesele; poporul, care n'are nici cultura nici răgazul de trebuinţă, are nevoe de un avocat permanent, care este tribunul. Când aristocraţia și poporul nu se înțeleg, când adunările lor respective intră în conflict, când armonia socială e astfel turburată și pune statul în primejdie, trebue să intervină un organ politic excepţional, cu puteri superioare ambelor părți, care este dictatorul.

Organisarea republicană pe care Machiavelli ne-o propune ca model e în fond aceea a republicei romane. Lumea greacă nu-i oferea nicăeri forme așà de desăvârșite. Atena și Sparta aveau organisări republicane unilaterale, în care clasele sociale nu se cumpăneau perfect; în cea dintâiu predomină poporul, în cea de-a doua aristocraţia.

Modul de a guverna monarhiile, variază după originea lor. Machiavelli împarte monarhiile, din acest punct de vedere, în mai multe categorii; cele hereditare, cele cucerite cu armele, cele câștigate prin crime, cele elective, cele eclesiastice... etc. Observările însă pe care le face asupra acestor diferite categorii au o valoare teoretică foarte relativă. Pentru monarhii, în înțelesul, în care le ia Machiavelli, de guvernăminte despotice, nu se poate da nici o normă generală de organisare; ceeace hotărăște totul într'însele e voința absolută a suveranului. Când e vorba dar de monarhii, nu se pot da decât norme

parte monarhiile, din acest punct de vedere, în mai multe categorii. Să aruncăm o scurtă privire asupra lor.

Casul cel mai simplu ni-l oferă monarhiile hereditare. Intr'însele suveranul n'are mult de făcut. Politica lui trebue să fie mai mult conservatoare, ferindu-se pe cât posibil de inovații. Suveranul trebue adică să respecte tradițiile și moravurile poporului peste care îl chiamă să domnească dreptul de moștenire. Legile și instituțiile lui nu trebuesc schimbate decât cu multă prudență și numai când împrejurările o cer cu prea multă putere. Altfel suveranul pierde sprijinul unui factor social foarte prețios, adică al inerției maselor, pe care prea multele și prea desele inovații le pot deșteptă din toropeala lor politică. Pe acelaș principiu se întemeiază și guvernarea monarhiilor eclesiastice; într'însele stabilitatea și tăria guvernelor atârnă de adâncimea și prestigiul credințelor religioase; cea dintâiu regulă politică e prin urmare ca aceste credințe să fie păstrate în toată curățenia lor și ferite de orice umbră de îndoială. Această regulă însă pare a fi mai ușor de dat decât de aplicat, judecând după purtarea foarte puțin politică a papilor, —suveranii eclesiastici pe care Machiavelli avusese ocasia să-i studieze mai de aproape, — și care sfidau evlavia credincioșilor, oferindu-le spectacolul desgustător al coruptiei lor fără margini.

In deosebire de cele moștenite, monarhiile dobândite sunt mult mai anevoe de guvernat. Printre diferitele cazuri ce se pot presentă, Machiavelli cercetează mai de aproape trei: monarhiile cucerite cu armele, cele întemeiate prin trădare și crimă, și cele elective. In cele dintâiu, spre a-și asigură domnia, suveranul trebue să iea în primul rând măsuri ca

tot răul de care e nevoe, să comită dintr'odată toate crimele de care are trebuință spre a cuceri puterea.

Cum zice Machiavelli însuși: „Cruzimile sunt bine întrebuințate (dacă cuvântul bine poate fi aplicat la ceeace e rău) când sunt comise toate odată, când nu se stăruește într'însele, și când sunt întoarse, pe cât e cu putință, în folosul supușilor... Cel ce usurpă un stat trebue dar să hotărască și să execute dintr'odată toate grozăviile pe care trebue să le comită, ca să nu fie silit să revină asupra lor în toate zilele, și ca să poată, evitând de a le reînoi, să liniștească spiritele și să le câștige prin binefaceri [1])". Aceste binefaceri însă trebue să se urmeze cât mai încet, pentru ca influența lor potolitoare să fie cât mai îndelungată. Cum zice iarăși Machiavelli însuși, cu o remarcabilă pătrundere psihologică: „Cruzimile trebue să fie comise toate odată, pentru ca amărăciunea lor fiind mai puțin simțită, să irite mai puțin. Binefacerile dimpotrivă trebue să se urmeze mai încet, pentru ca să fie gustate mai mult. In fine trebuesc evitate măsurile pe jumătate, termenii mijlocii în bine și în rău. Oamenii trebue să fie sau mângâiați sau sdrobiți; ei nu pot suportă insultele mici și se răsbună; în fața loviturilor mari însă rămân înmărmuriți; de unde resultă, că dacă e vorba să ofensăm pe cineva, trebue s'o facem așà încât să nu ne mai fie teamă de răzbunarea lui [2])".

Toate acestea, firește, cu reserva scopului, care trebue să fie bun. Luate în sine, aceste mijloace perfide și sângeroase nu pot fi aprobate. „Nu e nici un merit, zice Machiavelli însuși, să'și măcelărească

[1]) Il principe, c VIII.

[2]) Il. principe, cap. III și VIII.

nici fortărețele, mai bine ca devotamentul cetățenilor. „Nu există mai bună fortăreață, zice Machiavelli însuși, decât dragostea poporului [1])".

Simpatia lui Machiavelli pentru popor—și pentru libertate—se manifestează și prin superioritatea relativă pe care o recunoaște organisărilor republicane asupra celor monarhice. Am zis, e drept, mai sus, că după el nu există o formă de guvernământ bună în mod absolut; și republica și monarhia pot fi bune sau rele după locuri, timpuri și împrejurări. Insă, în condiții egale, republica e superioară monarhiei. Mai întâiu, binele general e mai anevoe uitat de popor, decât de principe. Căci interesul general, fiind interesul tuturor, este pentru popor propriul său interes, pe când interesul suveranului nu e totdeauna al tutulor cetățenilor. De aceia se și poate observà, că populația crește mai repede și bogățiile sporesc mai ușor subt un guvernământ liber, decât subt un suveran absolut. „Fiecare cetățean e mai dispus să-și înmulțească familia și să dobândească bunuri când e mai sigur că le poate păstrà; și toți, pe întrecute, lucrează la binele general prin chiar faptul că se ocupă de interesele lor particulare" — în organisările republicane. „Contrariul se întâmplă subt guvernul unui principe: de cele mai multe ori interesul său particular este în opoziție cu acela al statului; de aceia când un popor liber trece subt un regim despotic, răul cel mai mic ce i se poate întâmplà este să fie oprit în propășirea sa, să nu-și mai poată sporì nici puterea, nici bogația; dar de cele mai multe ori, decade foarte repede [2])".

Pe lângă aceasta, guvernămintele republicane se

---

[1]) Il principe, cap. XX. Cf. Discorsi, l II. cap. XXIV.
[2]) Discorsi, II. 2.

chiavelli, ca să cucerească lumea, cum ne-o dovedește exemplul lui Filip și al lui Alexandru, ce n'ar puteà să facă o republică, care, grație alegerii, poate să aibă în fruntea ei nu numai doi oameni de geniu, dar șiruri întregi de asemenea oameni, la infinit? Orce republică însă, dacă e bine constituită are această putință [1])".

Dacă însă guvernămintele populare sunt atât de superioare, de unde vine prejudecata generală că poporul e incapabil să se guverneze singur? De acolo, răspunde Machiavelli, că „toată lumea e liberă să vorbească rău de popor, chiar și atunci când el domnește cu plină putere, pe când nimeni nu vorbește rău de principi decât cu cea mai mare pază și tremurând [2])". In realitate, poporul e plin de bun simț și de prevedere. „Nu fără dreptate s'a zis, că vocea poporului e vocea lui Dumnezeu. De câte ori nu vedem opinia publică prezicând evenimentele în chip așà de minunat, încât am fi îndemnați să credem că poporul e înzestrat cu puterea ocultă de a presimți binele și răul ce'l pot atinge [3])". E adevărat că poporul se înșeală adesea. Dar principii nu se înșeală? Ceeace e sigur, e că poporul e mai puțin expus să greșească decât un principe orbit de patimă sau rătăcit de favoriții săi. Miile de ochi ai poporului văd mai bine și mai de aproape tot ce-l interesează. Mai ales nu se înșeală poporul asupra caracterului magistraților. Istoria republicei romane ne stă mărturie: în timp de atâtea sute de ani, printre atâția tribuni și consuli aleși de popor,

---

[1]) Discorsi, I, 22.
[2]) Discorsi, I, 58.
[3]) Discorsi, ibid.

mai au o valoare intrinsecă, și pe care nu trebue să le lăudăm sau să le criticăm pentru ele însile, ci pentru efectele lor. Așă de pildă buna credință e, la oamenii de rând, o calitate; la suverani însă poate fi un defect și poate constitui o primejdie pentru stat, când au aface, fie în trebile lăuntrice fie în cele din afară, cu oameni ce nu sunt ei înșiși de bună credință. De unde maxima: „un suveran prudent nu trebue să'și țină cuvântul când aceasta s'ar întoarce împotriva lui și când motivele care au hotărît făgăduiala sa nu mai există [1])". Tot așă, cruzimea e la oamenii de rând un defect, iar blândețea o calitate. La suverani, dimpotrivă, blândețea poate fi uneori un mare defect și poate aveă urmări foarte rele. Un suveran care e la început îngăduitor cu cei ce turbură ordinea publică, poate fi silit mai târziu să verse mult sânge spre a înăbuși o revoluție. E dar o mare calitate pentru un șef de stat să știe să fie crud la timp.

Intr'altă parte, Machiavelli se întreabă, ce e mai de folos pentru un principe: să fie temut sau să fie iubit de supușii săi,—și răspunde: principele trebue să caute, dacă e cu putință, să inspire supușilor săi și teamă și iubire. Când nu e însă cu putința să împace amândouă aceste sentimente, trebue să prefere pe cel dintâiu. Căci iubirea e trecătoare și nu poate rezistă totdeauna interesului, pe când teama e durabilă și nu poate intră în conflict cu interesul, fiindcă nu este ea însăși decât manifestarea directă a interesului conservării proprii.

Dacă însă e bine ca principele să caute să se facă temut de supușii săi, trebue să evite în schimb cu cea mai mare grije ura și mai ales disprețul lor.

---

[1]) Il principe, cap. XVIII.

și imparțial, și îi arată cu de-amănuntul condițiile în care trebue să lucreze și aparențele pe care trebue să le păzească.

E desvoltarea logică a principiului pe care Machiavelli îl pune la temelia politicei ca știință, a principiului interesului, al interesului public, bine înțeles. La apoteozarea acestui principiu ajunsese Machiavelli îngrozit de cele ce vedeà în jurul său. Și'n adevăr, niciodată nu s'a mai văzut, ca în micile state italiene din timpul său, interesele private trecând înaintea celor publice, ambițiile personale călcând în picioare nevoile poporului, aspirațiile claselor sociale—sau chiar și ale familiilor izolate—înlăturând aspirațiile națiunii întregi. Nici odată nu s'a mai văzut, ca atunci, cetățenii aliindu-se cu dușmanii împotriva propriului lor stat, membrii unei familii sau unei corporații aliindu se cu streinii, împotriva propriei lor națiuni. De aceea mișunau streinii în Italia: spaniolii și francezii în sud, francezii, germanii și elveții la nord. Fiecare facțiune politică erà gata să facă apel la streini, cu prețul îngenuncherei națiunii întregi.

In mijlocul acestei groaznice decadențe politice, s'a ridicat Machiavelli și a proclamat principiul interesului public ca principiu suprem, ca principiu absolut, dându'i dreptul să se afirme și să se mențină pe toate căile și cu toate mijloacele posibile, chiar și prin trădare și crimă. Iar tractatul său „despre principate", care cuprinde — după părerea curentă —preceptele cele mai odioase, se încheie cu o splendidă perorație patriotică, cu un apel înflăcărat la adresa lui Lorenzo de Medici, ca să scape Italia de jugul umilitor al streinilor și să-i dea, odată cu libertatea și mărirea antică, și putința să cultive din nou virtuțile cetățenești ale strămoșilor ei romani.

coce a atras de timpuriu asupră-i atenția cardinalului Morton, arhiepiscopul de Canterbury și cancelarul regatului britanic, care l'a ajutat să-și facă studiile la universitatea din Oxford. Prima sa publicație a fost un volum de poesii latine, care i-au atras elogiile umaniștilor timpului și în deosebi ale lui Erasm. Fiindcă însă nu aveà avere și trebuià să-și aleagă o profesiune, s'a apucat, ca și tatăl său, de drept, și a devenit în scurtă vreme un avocat foarte căutat. Ales membru al camerei comunelor, subt Henric al VII-lea, s'a opus cererilor de impozite nouă ale acestui rege nesățios, și și-a atras prin aceasta ura lui Fiindcă însă, ca deputat, Thomas More nu puteà fi atins el însuși, regele s'a răsbunat asupra tatălui său, pe care l'a arestat subt un pretext neînsemnat și nu i-a dat drumul decât în schimbul unei amenzi destul de mari. Ne mai simțindu-se atunci în siguranță, tînărul parlamentar a plecat pe continent, unde a rămas până la suirea pe tron a lui Henric al VIII-lea.

Reîntorcându-se în Anglia, și-a reluat, cu și mai multă energie, activitatea politică, și, subt diferite forme, și-a făcut în scurtă vreme o reputație așà de frumoasă de om activ, priceput și integru, în cât Henric al VIII-lea a dorit să-l cunoască, — și i-a încredințat două misiuni diplomatice, una în Franța, alta în Flandra.

In timpul acestei din urmă misiuni a conceput Thomas More ideea Utopiei sale. Câteva luni mai târziu, cartea erà gata și a apărut la Louvain, în 1516, prin îngrijirea lui Pierre Gilles, subt titlul foarte lung, dar în gustul timpului: Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus, de optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia, authore clarissimo

reflexiunile sale ajungeau la acelaș resultat. Ca avocat și magistrat, bunăoară, avusese adesea ocasia să simtă adânc nedreptatea sistemului penal al timpului său, care nu cunóșteà principiul că pedeapsa trebue să fie potrivită cu vina. Cel mai mic furt se pedepsea pe atunci cu moartea. Cum s'ar puteà comparà însă pierderea vieții celui ce a furat cu pierderea unei părți — adesea neînsemnate — din averea celui ce a fost furat?

Poate că asprimea cu care se pedepseà furtul pe vremile acelea erà folositoare, dat fiind numărul foarte mare al delictelor de acest fel. Acest număr erà așà de mare, încât nu arareori se întâmplà pe atunci să fie spânzurați câte 20 de oameni pe zi, la aceiași spânzurătoare, pentru hoții. Firește, când un delict devine din ce în ce mai frecvent, este util să fie pedepsit, din ce în ce mai aspru. Dar este oare și drept? Are oare societatea dreptul să fie așà de severă cu cei ce fură? Nu este oare propria ei organisare, care silește să fure pe cei ce, cu toată bunăvoința, nu își pot întreține altfel viața? Să ne gândim numai la necontenitele războaie care pustiesc ținuturi întregi, stricând recoltele, arzând satele și jefuind orașele; să ne gândim la serviciul militar, care răpește muncii productive mii și mii de oameni, spre a-i aruncà apoi pe drumuri mutilați, incapabili să-și agonisească hrana; să ne gândim însfârșit la cruzimea marilor stăpânitori de moșii, care prefac câmpiile de arat în pășuni, lăsând pe țăranii clăcași fără pământ de lucru și deci muritori de foame [1]). Cu drept cuvânt s'ar puteà zice, că pe lumea aceasta vitele au o soartă mai bună decât cei mai mulți oameni.

[1]) Aceasta erà una din formele de căpetenie ale crizei agrare ce bântuià Englitera pe vremea lui Thomas More.

loc — spre a cere imposite nouă, desgropau legi vechi, căzute în desuetudine, pentru ca să poată amendà pe cei ce, firește, nu le observau.... etc. Iar când se ridică vre-o obiecție timidă împotriva lor, răspundeau că regele singur e proprietarul întregului teritoriu al statului și al tutulor bunurilor de pe el; posesorii lor de fapt nu sunt decât arendașii sau servitorii regelui și trebue să se mulțumească cu ce binevoește el să le lase din venituri.

Toată această politică financiară părea a tinde deadreptul la sărăcirea poporului, ca și cum suveranii englezi s'ar fi temut de puterea pe care ar fi dat-o supușilor lor o bună stare materială. Această părere însă i se pare lui More foarte greșită. Nu e adevărat că mizeria face popoarele mai răbdătoare și mai lesne de guvernat decât belșugul și prosperitatea; căci cu cât e cineva mai nemulțumit de starea sa, cu atât dorește cu mai multă înfocare schimbările și revoluțiile. Se pot socotì ca unelte de turburare, totdeauna gata, oamenii care, neavând nimic de pierdut, au totul de câștigat dela o răsturnare politică.

Iar ideia că regele e proprietarul întregului teritoriu al statului, e de asemenea greșită. Căci aceasta ar însemnà, că statul există pentru rege, pe când în realitate regele există pentru stat. Nu e natural ca un popor întreg să n'aibă alt scop de cât să hrănească un rege și să-i întrețină fastul; mai natural e dimpotrivă ca regele să n'aibă alt scop decât să-și servească poporul.

Această parte critică a operei lui Thomas More, ne permite să întrevedem ce va fi partea ei constructivă, care va fi adică organisarea socială, pe care ne-o va propune ca model. Această organisare socială și politică e așà de diferită de cea curentă,

larh". Două sute de neamuri—sau șease mii de familii—formează un oraș, pus sub conducerea unui „principe".

Regimul politic al poporului astfel împărțit e foarte simplu. Tatăl și mama, care conduc o familie, n'au decât un rol domestic: să supraveghieze ordinea casnică, viețuirea în comun și creșterea copiilor. Filarhul, care conduce neamul și care se alege pe un an, e deja un funcționar al statului și joacă un rol politic; el are să supraveghieze aplicarea legilor și să hotărască împărțirea muncii și a produselor ei între membrii neamului. Iar principele, pe care îl aleg, pe viață, filarhii, e autoritatea supremă a orașului și conduce toate afacerile celor șease mii de familii ce îl compun,—afară de cele spirituale. Acestea, cum vom vedeà mai jos, sunt conduse pentru fiecare sectă religioasă, de un preot deosebit.

In sfârșit, toate orașele împreună formează statul. Interesele statului în general, dintre care cel mai însemnat e armonisarea intereselor tutulor orașelor, le regulează sfatul bătrânilor. Fie care oraș alege, pe fiecare an, câte trei bătrâni, care se adună laolaltă, discută toate trebile obștești și iau, în primă și ultimă instanță, toate măsurile cerute de bunul mers al statului. Hotărîrile sfatului bătrânilor au putere executorie pentru toți funcționarii publici și pentru toți cetățenii. Nimeni n'are voie să le critice și, în general, discutarea afacerilor statului de către cetățeni, în afară de adunarea legală a bătrânilor aleși în acest scop, e pedepsită cu moartea.

Regimul politic al insulei Utopia e dar o democrație despotică. Poporul n'are decât dreptul să'și aleagă mandatarii, dar nu poate să discute hotărîrile lor și n'are voe să'și manifesteze părerea, dorințele și aspirațiile, subt nici o formă. Libertatea cu-

iminența primejdiei ce-i amenință să înflăcăreze pe bărbați și să le sporească vitejia.

O religie de Stat nu există pe insula Utopia; pentru constituția ei politică, credințele religioase sunt o afacere privată a cetățenilor, fiecare fiind liber să'și închipue Ființa supremă subt forma ce răspunde mai bine nevoilor sale sufletești. De fapt toate confesiunile au adepți printre locuitorii insulei; unii chiar sunt creștini. Toți își respectă însă reciproc credințele, și dacă fiecare e liber să încerce a convinge pe alții de adevărul credințelor sale, în schimb nimeni n'are voe să le impună cu forța sau să batjocorească pe cei ce sunt de altă părere; legile o interzic cu cea mai mare asprime. Fiecare sectă religioasă își alege singură preoții—care pot fi luați și dintre femei—și care funcționează în acelaș timp ca supraveghetori ai moravurilor. O singură restricție există din punct de vedere religios pentru locuitorii insulei: nu pot deveni funcționari ai statului, dacă nu cred în existența sufletului și a vieții viitoare. Motivele acestei restricții sunt, evident, de ordin practic. Credințele de care e vorba sunt considerate de legislația utopiană ca o garanție de corectitudine etică, și numai ca atare sunt cerute celor ce aspiră să conducă poporul insulei.

Să trecem în fine la organisarea economică a Utopiei. Am văzut până acum, că nici o deosebire de clasă nu există între locuitorii ei. Deosebirile de clasă însă, nu le crează numai drepturile politice sau privilegiile sociale, ci și averea. Pentru ca egalitatea cetățenilor să fie dar desăvârșită, proprietatea individuală a fost desființată. Nimeni n'are nimic al său. Totul aparține statului. Atât pământurile, cât și uneltele agricole și industriale, sunt ale statu-

ceasca foarte puțin și fără nici o tragere de inimă. Căci, în definitiv, nimeni nu muncește pentru sine însuși; partea ce-i revine fiecăruia din produsele muncei sale fiind foarte mică, fiecare muncește mai mult pentru ceilalți. In societățile întemeiate pe principiul proprietății individuale, ideea, că fiecare muncește pentru sine, că poate să-și sporească averea, să-și îmbunătățească și să-și înfrumusețeze traiul, e un îmbold puternic, care face munca mai intensă și mai productivă. Când acest îmbold dispare într'o societate, fiindcă principiul proprietății individuale nu mai există, nu este oare acea societate în primejdie, ca munca membrilor ei să devină silită și neîndestulătoare? Nu este oare condamnată acea societate să trăiască vecinic în lipsă, din pricina lenei incurabile și lipsei de entusiasm inevitabile a membrilor ei?

Nu, răspunde Thomas More. Mai întâiu, bogăția și sărăcia sunt noțiuni relative. Ceeace trebue să ne preocupe pe noi, nu e bogăția și sărăcia oamenilor, care n'au nici un înțeles prin ele însile, ci fericirea lor. Căci bogăția și sărăcia nu ne interesează propriu vorbind decât numai întrucât ne închipuim că fac pe oameni fericiți sau nefericiți. Ideea curentă însă, că bogăția face pe oameni fericiți, e foarte greșită. Mai întâiu, bogăția complică foarte mult viața oamenilor și le crează mii și mii de griji, care îi frământă și îi turbură vecinic Apoi, bogăția deșteaptă ambiții și vanități, ce nu pot fi satisfăcute nici odată pe deplin. Un bogat nu va fi nici odată mulțumit, cât timp va există un altul mai bogat decât el,—și va muncì mai departe, cu o furie din ce în ce mai mare, ca să ajungă și mai bogat. Când intrăm într'o adunare de oameni bogați, ne-am aștepta să vedem numai fețe mulțumite. Ne isbesc

nevoile lor modeste și îi scapă de orice grije. In societatea noastră, munca uriașă, pe care o îndeplinesc zilnic atât săracii cât și bogații, nu-i face fericiți nici pe unii nici pe alții. Pe bogați am văzut că-i roade vecinic vanitatea, care le crează mii și mii de suferințe zadarnice, iar săracilor, munca lor istovitoare nu le îndestulează niciodată pe deplin nevoile și nu-i scapă niciodată de grija zilei de mâine. Orice om sărac, care nu trăește decât prin munca brațelor sale, e vecinic chinuit de gândul a ceeace se va întâmpla cu el, când nu va mai puteà să muncească.

Toate aceste griji nu există pe insula Utopia, unde locuitorii muncesc puțin, așa încât își păstrează vecinic vigoarea fisică, și unde totul fiind al cetățenilor, statul întreține de drept pe toți aceia care sunt bolnavi sau bătrâni și nu mai pot muncì.

Pe de altă parte, munca, pe insula Utopia, nu mai e o suferință, ca în societatea noastră, ci o plăcere. In lumea noastră, munca e un chin, fiindcă e excesivă, fiindcă durează prea mult și fiindcă e prea uniformă. Pe unii greutățile vieții, pe alții vanitatea, îi fac să muncească prea mult,—iar specialisarea, produsă în mod fatal de divisiunea muncii, îi silește pe toți să lucreze numai într'o singură direcție. Pe insula Utopia, nevoile fiind reduse la proporțiile lor naturale, pot fi îndestulate ușor, așà încât oamenii muncesc puțin: numai 6 ore pe zi, trei dimineața și trei după amiazi, restul timpului fiind consacrat odihnei, petrecerilor și cultivărei artelor frumoase. Iar rafinarea artificială a vieții, pe care o introduce bogăția, cu luxul și vanitățile ei, și care reclamă o rafinare industrială corespunzătoare, fiind înlăturată, meseriile sunt simple și ușor de practicat, așà încât cetățenii pot lucrà în toate direcțiile. Munca lor e

nevoile lor modeste și îi scapă de orice grije. In societatea noastră, munca uriașă, pe care o îndeplinesc zilnic atât săracii cât și bogații, nu-i face fericiți nici pe unii nici pe alții. Pe bogați am văzut că-i roade vecinic vanitatea, care le crează mii și mii de suferințe zadarnice, iar săracilor, munca lor istovitoare nu le îndestulează niciodată pe deplin nevoile și nu-i scapă niciodată de grija zilei de mâine. Orice om sărac, care nu trăește decât prin munca brațelor sale, e vecinic chinuit de gândul a ceeace se va întâmplà cu el, când nu va mai puteà să muncească.

Toate aceste griji nu există pe insula Utopia, unde locuitorii muncesc puțin, așa încât își păstrează vecinic vigoarea fisică, și unde totul fiind al cetățenilor, statul întreține de drept pe toți aceia care sunt bolnavi sau bătrâni și nu mai pot muncì.

Pe de altă parte, munca, pe insula Utopia, nu mai e o suferință, ca în societatea noastră, ci o plăcere. In lumea noastră, munca e un chin, fiindcă e excesivă, fiindcă durează prea mult și fiindcă e prea uniformă. Pe unii greutățile vieții, pe alții vanitatea, îi fac să muncească prea mult,—iar specialisarea, produsă în mod fatal de divisiunea muncii, îi silește pe toți să lucreze numai într'o singură direcție. Pe insula Utopia, nevoile fiind reduse la proporțiile lor naturale, pot fi îndestulate ușor, așà încât oamenii muncesc puțin: numai 6 ore pe zi, trei dimineața și trei după amiazi, restul timpului fiind consacrat odihnei, petrecerilor și cultivărei artelor frumoase. Iar rafinarea artificială a vieții, pe care o introduce bogăția, cu luxul și vanitățile ei, și care reclamă o rafinare industrială corespunzătoare, fiind înlăturată, meseriile sunt simple și ușor de practicat, așà încât cetățenii pot lucrà în toate direcțiile. Munca lor e

viața până în cele mai mici amănunte, care le poruncește să se scoale dimineața la o anumită oră, să se îmbrace cu anumite haine, să facă anumite lucruri, să mănânce la prânz anumite bucate, să se ducă la plimbare la anumite ceasuri și în anumite locuri, să locuiască în case cu anumite dimensiuni și anumite mobile,—și așà mai departe. Cetățenii sunt astfel sclavii comunității, care îi ține înlănțuiți subt ordinele ei prin—porția zilnică de mâncare. Singura deosebire, care se poate face din acest punct de vedere între ei, este, nu deosebirea de oameni liberi și sclavi, ci deosebirea de sclavi însărcinați cu munci plăcute și sclavi însărcinați cu munci neplăcute,—de sclavi de clasa întâia și sclavi de clasa a doua.

Această sclavie generală însă, se ascunde pretutindeni subt formele cele mai atrăgătoare. Viața locuitorilor de pe insula Utopia pare a fi o vecinică sărbătoare. Masa de toate zilele, bunăoară, care se ia în comun, e pompoasă ca un ospăț festiv. Florile cele mai frumoase umplu cu îmbelșugare sălile de mâncare, vase artistic sculptate și pline de parfumuri îmbălsămează aerul, ca la sărbătorile antice, orchestre ascunse fac să răsune acorduri melodioase, ca să adaoge încântarea sufletului la mulțumirea corpului.

Această notă sensuală a vieții locuitorilor de pe insula Utopia ne aduce aminte de timpul, când a apărut planul organisării lor sociale, de timpul renașterii, a cărei atmosferă morală erà plină de hedonismul antic. Ca o reacțiune firească împotriva concepției creștine, ascetice, a vieții, care apăsase destul asupra spiritelor pe vremile întunecate ale evului mediu, apare acum la noile popoare europene o nevoe violentă de a se bucurà de viață, subt toate

în marginile virtuții bine înțelese, adică în marginile cumpătării, prudenței și moderației, toate plăcerile sunt bune și organisarea socială a insulei Utopia are tocmai de scop să procure locuitorilor ei — tuturor fără deosebire — toate plăcerile de gustarea cărora atârnă fericirea vieții. De ací nuanța sensuală a mai tuturor îndeletnicirilor lor, până și a muncilor, care trebuesc făcute bucuros, cu aceiași plăcere ca și jocurile sau petrecerile. Și dacă mâncarea, la mesele comune, e măsurată pentru fiecare cu îngrijire și cu economie, — pe deoparte pentru motive sanitare, iar pe de alta spre a nu încărcà prea mult budgetul statului și a nu silì pe cetățeni să muncească prea mult, — în schimb ea trebue să fie totdeauna plăcută și înfățișată subt forme frumoase. De unde, pompa și aparatul estetic al ospețelor comune, de care vorbeam adineauri.

Cu toate că răsturnà toate ideile sociale ale timpului când a apărut, opera lui Thomas More a fost primită cu o simpatie generală. Pe atunci, socialismul nu erà încă o problemă practică, fiindcă nu erà încă o direcție politică, cum este pe vremea noastră. Romanul comunist al lui Thomas More rămâneà dar un joc interesant și nevinovat al închipuirii, o fantazie, o... utopie, cum se zice astăzi. Și Erasm puteà să scrie editorului Froben dela Basel, când i-a trimis manuscrisul operei lui Thomas More, „toți învățații împărtășesc în unanimitate părerea mea și admiră și mai mult ca mine geniul divin al acestui om, nu fiindcă îl iubesc mai mult, ci fiindcă îl judecă mai bine [1])".

[1]) Această părere a lui Erasm și alte elogii ale contimporanilor sunt reproduse de unul din primii biografi ai lui More, Th. Stapleton, în Dom. Thomae Mori, Angliae quondam cancelarii, vita et obitus, 1583, cap. IV.

I

Jean Bodin s'a născut în 1520 la Angers, dintr'o familie de jurisconsulți. Studiile și le-a făcut la universitatea din Toulouse, unde a învățat dreptul. A intrat apoi în magistratură, a ocupat diferite funcțiuni administrative, a îndeplinit diferite sarcini politice, a fost un moment, în 1559, profesor la universitatea unde își făcuse studiile, și cu toate frământările carierei sale agitate, turburate mai ales de luptele religioase ale timpului, n'a încetat să se ocupe de problemele generale de filosofie a istoriei, de drept și de economie politică.

Prima sa lucrare însemnată a fost „Methodus ad facilem historiarum cognitionem" apărută la Paris în 1566. Intr'însa Bodin propunea să se înlocuiască în istorie înșirarea sterilă a întâmplărilor politice, a succesiunii regilor și a desfășurării războaelor, prin studiul comparat al țărilor, al raselor, al obiceiurilor, al limbilor, al religiilor, al formelor de guvernământ și al legislațiilor. Numai așă istoria poate deveni o știință utilă, care să ne ajute să înțelegem viața omenirii în general, și să ne lumineze asupra modului cum trebue organisată viața fiecărui popor în parte, după rasa căreia aparține, după clima în care trăește, după limba pe care o vorbește, după religia pe care o profesează, și așă mai departe. Formele de guvernământ n'ar mai fi atunci arbitrare și nepotrivite cu firea popoarelor, iar legislațiile ar înceta să mai fie stăpânite exclusiv de tradiția dreptului roman, adică de legislația unui popor vechiu, cu altă fire și alte obiceiuri, a unui popor ce s'a stins de mult și care e probabil că n'ar mai puteà trăi — s'au n'ar puteà trăi fără să se schimbe — în condițiile de viață ale noilor popoare europene.

adunarea lor voià să ceară regelui Henric al III-lea să restabilească unitatea religioasă a statului, suprimând fără întârziere protestantismul. Bodin, ca deputat al stării a treia, s'a opus din toate puterile, fiindcă o asemenea cerere ar fi dus cu siguranță la un nou războiu cu huguenoții. El a propus mai întâiu adunării o moțiune mai moderată: să roage pe rege să păstreze pacea între supușii săi — ce fusese de abia încheiată prin edictul din Beaulieu — și să convoace în doi ani un conciliu național, care să reguleze chestia religioasă. Propunerea sa însă nefiind admisă, Bodin s'a silit să deà cel puțin o formă pacinică primei moțiuni. După lungi peripeții, pe care nu e locul să le povestim acì, a isbutit, e drept, să facă pe deputații stării a treia să voteze, cu majoritate, că regele va fi rugat să întrunească pe supușii săi în religia catolică, prin toate mijloacele permise și legitime — și fără războiu. Dar această îndulcire a formei n'a mai avut nici un efect. Ceeace se cereà în definitiv erà suprimarea protestantismului, și resultatul a fost isbucnirea celui de al șeaselea războiu religios, din 1576—77.

Cât de sălbatice erau aceste războaie, ne e greu să ne facem o idee astăzi. Atât catolicii, cât și protestanții se întreceau în grozăvii, în masacre și schingiuiri, în devastări și vandalisme, — în afară de luptele propriu zise. Când dar Bodin vorbeà în prefața cărții sale de „barbaria pricinuită de războaiele religioase" — nu făceà o simplă figură de stil. Franța dase înapoi cu sute de ani. Moravurile deveniseră extrem de sângeroase, disprețul pentru viața omenească ajunsese la culme; măcelurile din ziua sfântului Bartolomeu și din cele următoare, care isbucniseră în plină pace, care n'aveau dar nici măcar

deasupra facțiunilor care se urau de moarte, regele singur puteà să încerce din nou unirea, puteà să împace pe toți prin concesii înțelepte, să-i întoarcă pe toți împotriva streinilor ce stau la pândă, și să redeà în sfârșit țării liniștea și siguranța internă. Erà tocmai ceeace aveà să facă, cu douăzeci de ani mai târziu, Henric al IV-lea. Dar pentru ca o asemenea operă să fie posibilă, puterea regală trebuià susținută și întărită, — și fiindcă „nu-i stà în putință“ s'o facă din punct de vedere practic, Bodin a vrut s'o facă cel puțin din punct de vedere teoretic, publicând tractatul său despre republică.

Cum ne-o arată și titlul, tractatul despre republică e împărțit în șase părți. In cea dintâiu autorul studiază statul — sau, cum zice el, cu termenul antic, „republica“ — în general, și cercetează condițiile existenței sale. In partea a doua, cercetează diferitele forme pe care le poate luà și pe care le-a luat de fapt, în istorie, statul, — examinează adică diferitele forme de guvernământ. In partea a treia studiază diferitele organe ale statului și raporturile dintre ele, — adunările deliberative, magistratura, administrația, comunele și corporațiile. In partea a patra caută causele măririi și decadenței statelor; în partea a cincea, trece în revistă mijloacele lor de apărare în afară și în lăuntru (armata, diplomația și războiul); în partea a șasea, în sfârșit, examinează viața economică a statului, comerțul și industria, monedele și impositele.

Cea dintâiu întrebare, pe care și-o pune Bodin, este, care e scopul statului, care e ținta către care trebue să tindă desfășurarea vieții lui și care e prin urmare principiul suprem din care trebue să decurgă toate instituțiile ce'l alcătuesc? Unii autori au zis, că scopul statului este interesul cetățenilor sau fe-

o monarhie, sau în mâinile unei părți — așà zisei elite — a națiunii, în care cas avem o oligarhie aristocratică, sau poporul și-o reservă întreagă, în care cas avem o democrație. Aceste trei forme de guvernământ nu pot există, după Bodin, decât isolate, fiecare cu principiul ei deosebit. Credința unora, a celor vechi bunăoară, că cele mai bune forme de guvernământ sunt cele mixte, în care adică principiul monarhic, cel aristocratic și cel democratic se amestecă, spre a alcătuì împreună constituția statului, este greșită. Aceste trei principii nu se pot împăcà. Căci nu poate există într'o țară decât un singur stăpân: cel care comandă, făcând legile. Toți ceilalți trebue să i se supună. Când sunt într'o țară mai mulți stăpâni, în mod fatal se nasc între ei conflicte. E în natura stăpânului să nu vreà să fie supus, și fiecare din stăpânii unei țări, comandând celorlalți fără să li să supună, resultatul este, că se fac legi, care nu sunt respectate, că se dau porunci care nu sunt executate, și viața statului devine anarhică. In toate monarhiile bunăoară, care acordau aristocrației o parte din suveranitate, alături de rege, au fost vecinic conflicte între aceste două elemente, până când, după lupte uneori sângeroase, sau o parte sau alta a fost îngenunchiată, până când statul a devenit adică sau o monarhie absolută sau o oligarhie sadea. Tot așà monarhiile sau oligarhiile, a căror constituție acordă o parte din suveranitate poporului, sfârșesc prin a devenì democrații curate; poporul devine din ce în ce mai puternic, fiindcă silește pe cei pe care i-a ales ca să-l guverneze, să-i facă toate gusturile și să-i lingușească toate slăbiciunile.

Istoria ne arată că, de fapt, formele mixte de guvernământ au fost ilusorii. Statul spartan bunăoară, așà cum fusese organisat de Licurg, păreà a dà sa-

e cea mai bună formă de guvernământ. „După cum natura, zice Bodin însuși, n'a împărțit bogățiile, situațiile, onorurile unora mai mult decât altora, tot așà democrația (l'Estat populaire) tinde la această țintă, de a egalà pe toți oamenii; ceeace nu se poate face decât egalând averile, onorurile și drepturile, acordându-le adică tuturor, fără privilegii sau prerogative." (1). Această aparență însă e înșelătoare. In realitate, principiul egalității e contrariu legilor eterne ale justiției și intereselor naturale ale statului. In adevăr, justiția cere, ca averea, cinstea, puterea sau influența în stat, să nu fie împărțite la toți deopotrivă, ci atribuite fie căruia după meritele sale, după priceperea, râvna și munca sa. Numai atunci oamenii ar puteà să aibă drepturi egale în stat, când ar aveà merite egale, — și prin urmare când ar aveà facultăți sufletești și trupești egale. Cine nu vede însă, ce mari deosebiri există între oameni, din toate aceste puncte de vedere? Natura n'a făcut pe toți oamenii la fel. Ca și sănătatea și frumusețea, puterea de muncă, inteligența, bunătatea, cinstea, se deosebesc dela om la om prin mii și mii de nuanțe. Și, în casurile extreme, deosebirile sunt așà de mari, în cât, zice Bodin, ridică pe unii oameni în rândul îngerilor și coboară pe alții în rândul dobitoacelor.

Dacă am încercà să acoperim această inegalitate naturală dintre oameni cu o egalitate artificială, creată de legi, am comite cea mai mare dintre nedreptăți, fiindcă am dà unora mai mult și altora mai puțin de cât li se cuvine. Iar această nedreptate ar fi foarte vătămătoare intereselor statului. Căci dacă nu se mai face nici o deosebire între omul bun și cel rău, între omul învățat și cel ignorant, între omul mun-

(1) Liv. VI, ch. IV.

tului. După Bodin monarhiile sunt de trei feluri: tirania, în care cetățenii sunt sclavii suveranului iar averile lor formează patrimoniul lui, în care nu există altă lege decât bunul plac al despotului, ca la vechile popoare orientale; monarhiile feodale, eșite din cuceriri, în care cetățenii sunt încă servii suveranului și pământurile lor sunt încă proprietatea lui, dar în care legile încep să ia locul bunului său plac arbitrar; și în sfârșit monarhia regală sau legitimă, în care cetățenii sunt supușii regelui, numai fiindcă au nevoe de un conducător, (1) și ascultă de legile lui, fiindcă el însuși ascultă de legile naturii. Din aceste trei forme de monarhie, cea dintâiu, tirania, e o fantomă a trecutului, care nu ne poate inspira decât groază, dar care din fericire a încetat de mult să mai fie o realitate, — la popoarele europene. Cea de a doua, monarhia feodală, deși mai trăește încă, mai mult sau mai puțin atenuată, e o formă de transiție, destinată să dispară de asemenea. Monarhia adevărată, monarhia viitorului, e cea regală sau legitimă.

Care este însă originea suveranității în această formă de guvernământ? Această întrebare ne pune în fața unei dificultăți. Dacă cetățenii se supun suveranului, în monarhia legitimă, numai fiindcă au nevoe de un conducător, ar fi natural, ca ei să'și aleagă singuri conducătorul, printre oamenii cei mai capabili. In acest cas însă, suveranitatea ar aparține poporului și regele n'ar exercita-o decât prin delegație, ca mandatar al națiunii. Pentru Bodin însă, suveranitatea pe care o exercită monarhul nu e un mandat, limitat și revocabil, ci un „dar" făcut odată pentru totdeauna și fără nici o condiție. Cum zice

(1) De unde și numele de monarhie „regală", dela „regere" — a conduce, a guverna.

tatea, poporul renunță la ea, odată pentru totdeauna, fără nici o condiție și fără să mai aibă vreodată putința s'o ia înapoi, precum nu mai are cinevà putința să ia înapoi lucrul pe care l'a dăruit odată pur și simplu, fără nici o reservă. Vom vedeà, în capitolul următor, modul cum critică juristul german Althusius această concepție a suveranității. Până atunci, să-i urmărim consecințele, așà cum le formulează Bodin.

Dacă suveranitatea e un dar necondiționat, atunci suveranul nu mai e supus nimănui, nici poporului, nici seniorilor, nici legilor făcute de ei. Dimpotrivă, el face legi pentru toți și poruncește tutulor. Așà de mare e puterea lui, încât nu e mărginită nici măcar de legile făcute de el însuși. E principiul suprem al absolutismului, pe care cei vechi îl exprimau în formula: „princeps legibus solutus". Suveranul nu e legat de nici o lege, nici chiar de ale sale proprii. O dovadă a acestei puteri nemărginite trebue s'o vedem, zice Bodin, în cuvintele cu care se încheie edictele și ordonanțele regilor francezi: „car tel est notre bon plaisir". Aceste cuvinte au de scop să amintească supușilor, că legile făcute de suveran, deși sunt motivate de interesul statului, nu-i sunt totuși impuse de nimic și nu atârnă decât de libera sa voință.

Cu toate acestea, suveranitatea absolută a monarhului nu exclude electivitatea sa. Când poporul a dăruit pentru prima oară puterea sa suverană unui principe, este evident că n'a încredințat'o oricui, că a făcut o alegere printre cei ce o puteau exercità. Dacă apoi cel ales a avut copii, suveranitatea le-a revenit, la moartea lui, cu drept de moștenire. Când însă suveranul n'are copii, poate să aleagă el însuși pe cineva, căruia să-i transmită

Cu toate acestea, timpul în care trăia Bodin îi impunea convingerea, că alegerea suveranului n'ar dà resultate bune. Intr'o țară cel puțin ca Franța, sfâșiată de lupte religioase, și în care seniorii feodali erau încă prea puternici, dreptul ereditar singur puteà să deà suveranității regale autoritatea de care aveà nevoe și pe care n'ar fi avut-o altfel. Pornind de acì, Bodin crede că în toate țările, chiar și în împrejurări mai favorabile decât cele din Franța, transmisiunea ereditară a suveranității e preferabilă alegerii, fiindcă îi mărește prestigiul și autoritatea. E mai bine ca suveranul să nu înceapă prin a fi un cetățean ca toți ceilalți și ca persoana lui să nu fie supusă criticelor și discuțiilor pe care le provoacă în mod fatal o alegere.

Că totuși, drepturile poporului îl preocupă necontenit pe Bodin, ne-o dovedesc datoriile pe care le impune el suveranității. Regele trebue să respecte în mod absolut persoana și averea supușilor săi. De unde resultă că el nu poate decretà singur recrutarea armatei și perceperea impositelor. Numai statele generale, adică adunarea poporului, are dreptul să fixeze numărul recruților și cantitatea impositelor. O monarhie însă, în care armata și impositele atârnă de popor, nu mai e o monarhie absolută decât cu numele, sau în teorie, prin unitatea și indivisibilitatea suveranității.

Alte caractere ale organisării monarhiei legitime, pe care ne-o propune ca model, ne arată că Bodin se îndreptà, de fapt, către monarhia constituțională, pe care aveau s'o preconiseze cugetătorii politici ai veacului al XVIII-lea. Alături de statele generale, adică de adunarea poporului, care are să susțină interesele națiunii în fața coroanei, regele mai are pe lângă sine un consiliu compus din oamenii cei

în care trăesc și după configurația teritoriului pe care îl ocupă. Căci Bodin, precum am văzut mai sus, când am vorbit de prima sa lucrare „Methodus ad facilem historiarum cognitionem", crede că împrejurările fisice, climaterice și orografice, au o mare influență asupra caracterului națiunilor. Această idee, a cărei origină se caută de regulă în operele lui Montesquieu, se găsește în germene la Hippocrat, e utilisată în treacăt de Aristoteles și e desvoltată pentru prima oară în mod consecvent de Bodin. Montesquieu în Franța, Vico în Italia, Herder în Germania și Buckle în Anglia au călcat, fie de-a dreptul, fie prin mijlocirea altora, pe drumul tras de el.

Bodin împarte popoarele, după latitudinea la care trăesc, în trei mari categorii: popoarele dela sud, cele dela nord și cele din regiunele temperate. Cele dintâiu au mai multă inteligență decât putere; trăind în mijlocul unei naturi care, prin temperatura ei excesivă, le face munca fisică anevoioasă, iar prin măreția ei le predispune la visuri, care le slăbește dar musculatura și le excită creerul, aceste popoare duc o viață contemplativă și, cu o civilisație rafinată, au un regim social de castă și un regim politic de despotism. Și în adevăr, popoarele orientale ne-au dat religia și filosofia pe de o parte și monarhiile tiranice pe de alta.

Popoarele nordice au mai multă putere decât inteligență. Trăind într'o natură care îndeamnă la muncă, fiindcă frigul face mișcarea indispensabilă, care produce o viață vegetativă intensă, fiindcă predispune la mâncare și băutură îmbelșugată, dar care nu ajută în deosebi desvoltarea creerului, tocmai fiindcă favorisează prea mult desvoltarea corpului, popoarele nordice duc o viață activă, turbulentă, mânuesc cu pasiune armele, slujesc bucuros în armată, prețuesc

dovedește, zice Bodin, faptul că popoarele sudice au o diplomație mai bună decât cele nordice. Spaniolii bunăoară (Bodin vorbeà firește de timpul său) sunt mai buni diplomați deçât Italienii, Italienii sunt mai buni diplomați decât Francezii, iar Francezii sunt mai buni diplomați decât Englezii.

Până și în moravurile popoarelor se poate urmări influența climei. Popoarele sudice, având o viață mai ușoară și o imaginație mai vie, din pricina naturii excesive și bogate în care trăesc, sunt poligame; popoarele nordice, având o viață mai grea și o imaginație mai obtuză, din causa naturii neprielnice și sărace în care trăesc, sunt monogame. Tot așà, cu imaginația lor exaltată, popoarele sudice dau justiției un colorit mistic: la ele judecătorii sunt preoți. Popoarele nordice, dimpotrivă, subordonează justiția forței: la ele se face judecata cu armele; dela aceste popoare, ne-a venit obiceiul duelurilor judiciare.

Toată această parte din opera lui Bodin este interesantă și bogată în amănunte juste, pe care însă cadrul lucrării noastre ne împiedecă să le urmărim prea departe. Tot așà de interesante sunt și celelalte părți din opera sa, în care cercetează, cum trebue organisată justiția în stat, cum trebuesc distribuite impositele, cum trebuesc întocmite comunele, și așà mai departe. Aceste părți sunt mai ales bogate în idei moderne. Intr'însele găsim bunăoară ideia impositului proporțional cu venitul. Dar aceste amănunte, ne mai având o valoare teoretică generală, nu-și mai au locul în istoria filosofiei și trebuesc lăsate pe seama istoriei științelor politice și economice.

cel mai cuminte lucru e ca fiecare cetățean să fie lăsat să creadă în pace, să creadă cu tărie, în felul său. Va fi desigur un cetățean mai bun, decât dacă i-am slăbi credința pe care o aveă, discutând'o și batjocorind'o,— fără să-i putem dă în schimb alta, de vreme ce credința care ni se pare nouă bună și adevărată, coreligionarii lui o discută și o batjocoresc de asemenea. Mai ales nu e bine să se întrebuințeze forța în lucrurile acestea. Cu mare dreptate ziceà Theodoric, regele Goților: „religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur credere invitus.“ — „Dacă dar, zice Bodin, un principe, care crede că religia sa e cea adevărată, vreà să atragă la ea pe supușii săi divisați în secte și factiuni, nu trebue să recurgă la forță; căci voința oamenilor cu cât e mai siluită, cu atât e mai îndărătnică; ci, dând exemplul unei pietăți curate și unei devoțiuni adânci pentru religia sa, principele va puteà să întoarcă spre ea inimele supușilor săi, fără nici o violență“. Iar dacă va împiedecă liberul exercițiu al cultului cetățenilor de altă credință, atunci „se va întâmplà că cei care sunt frustrați de exercițiul religiei lor și care sunt desgustați de celelalte, vor devenì cu totul atei, și, pierzând frica de Dumnezeu, vor călcà în picioare și legi și magistrați, și se vor dedà la tot felul de nelegiuiri și răutăți...“ [1]). Când dar nu se poate stabilì într'un stat o singură religie, pe căile pacinice și legitime, oamenii politici trebue să știe, că nu servesc statul ci îl ruinează, dacă, recurgând la forță, vor încercà să suprime pur și simplu confesiunile sau sectele disidente. E adevărat, că nu e nimic mai rău și mai primejdios decât ca cetățenii unui stat să aibă pă-

[1]) De la république, l. IV, c. VII.

tudine n'a fost mai isbitoare ca în chestia revendicărilor țărănești. Se știe cât erau de drepte aceste revendicări. Una singură dintr'însele e de ajuns ca să ne arate miseria adâncă a iobagilor la începutul veacului al XVI-lea. Încărcați peste măsură de biruri, ei cereau... ca dările să nu fie mai mari decât câștigul lor! Pe de altă parte, seniorii feodali îi prăpădeau cu corvezile, le încălcau pășunele și livezile comune, îi împiedecau să-și caute hrana, când lipsa îi încolțeà, în vânat sau pescuit, — cu un cuvânt, făceau tot ce le stà în putință ca să'i împingă la răscoală, ca în 1525. Și totuși, cu toată dreptatea causei-lor și cu toată mila pe care starea lor de plâns trebuià s'o inspire oricărei inimi creștinești, Luther, nu numai că nu i-a susținut, dar i-a îndemnat să renunțe la cererile lor. Plin încă de spiritul ascetismului medieval, călugărul reformator găseà că aceste cereri, deși nu erau contrare dreptului natural, se abăteau totuși dela învățăturile bisericii. Și adresându-se nefericiților care cereau dreptate, în celebra sa „scrisoare către țărani", Luther le spuneà, cu duritatea de care numai un protestant fanatic erà capabil: „Născuți spre neatârnare, putere și toate bunurile pământești; nu voiți să îndurați nici o împilare. Evanghelia însă nu vreà să știe de toate lucrurile acestea și pune viața creștinească în suferință, nedreptate, chin, răbdare, — în disprețul plăcerilor vieții și al tutulor trebilor lumești. Suferiți, suferiți! Crucea, crucea! Iacă legea lui Christos, afară de care nu mai există alta." — De altfel, urmà el, pentru biserică iobăgia face parte din ordinea stabilită de Dumnezeu în lume. Biblia o recunoaște, arătându-ne că Abraham și toți patriarhii au avut robi, iar apostolul Paul zice în noul testament:

târziu însă această atitudine a fost părăsită. Când au văzut că autoritatea politică nu le dă nici un ajutor, ba chiar, în unele părți, îi persecută, protestanții au început să încline către liberalism. La impulsiunea dată de acest motiv practic, s'a adăogat apoi logica internă a protestantismului, care se întemeiă, ca doctrină, pe principiul liberului examen. Noua confesiune susținea că fiecare creștin are dreptul să interpreteze liber cărțile sfinte, și prin urmare să se conducă singur în viața religioasă. De acì urmă în chip firesc, că fiecare cetățean trebue să aibă de asemenea dreptul să interpreteze liber legile și să se conducă singur în viața politică. Căci, ceeace afirmă protestantismul, proclamând principiul liberului examen, eră dreptul rațiunii individuale împotriva autorităților tradiționale. Cum s'ar fi putut însă recunoaște acest drept în viața bisericească și tăgădui în viața cetățenească? Logica cea mai elementară împingeà dar pe scriitorii politici ai protestantismului către democrație. Şi odată porniți pe această cale, unii dintr'înșii au mers până la capăt, susținând împotriva părerilor lui Luther, că poporul are dreptul să se opună autorității — ori care ar fi numele ei — când crede că interesele sale sunt vătămate. Acești scriitori revoluționari au primit în veacul al XVI-lea numele de „monarhomahi.“ [1]) Cei mai însemnați din-

[1]) Acest nume iese la iveală pentru prima oară în cartea lui Barclay apărută în 1600 subt titlul: De regno et regali potestate, adversus Buchananum, Brutum, Boucherium et reliquos Monarchomachos, libri sex. Scriitorii citați și indicați în acest titlu sunt, pe lângă Buchanan și Languet (Junius Brutus) de care ne vom ocupă în text, Boucher (Boucherius) autorul cărții intitulate „De justa Henrici III abdicatione e Francorum regno libri quatuor“ (1591) și Rose (Rossaeus) autorul cărții intitulate „De justa reipublicae christianae in reges impios et haereticos authoritate“ (1590).

neavând mai multă autoritate decât ceilalți, nu le poate impune să-i respecte viața și averea, decât doar cu forța. De acęea, spre a evită războiul permanent dintre ei, cetățenii s'au văzut siliți să delege puterea suverană a poporului întreg câtorva persoane, care s'o exercite în numele tutulor și să-i apere pe unii în contra altora pe calea pacinică a justiției, fără să recurgă la războiu decât numai în contra atacurilor din afară. Experiența apoi a arătat cetățenilor, în unele părți cel puțin, că e mai bine ca puterea politică să fie exercitată de o singură persoană. După lungile frământări dela sfârșitul republicei, bunăoară, romanii au răsuflat ușurați când au avut în sfârșit în fruntea statului un singur conducător, un „imperator" unic.

Instituirea principatului — a regalității sau imperiului — n'a avut deci alt scop decât utilitatea statului. A fi principe — rege sau împărat — nu e dar o onoare, ci o povară, nu e o imunitate, ci o sarcină, nu e un răgaz, ci o misiune [1]). Principele e servitorul supușilor săi, e ocrotitorul intereselor lor, fiindcă e paznicul dreptății, fiindcă e păstrătorul legii.

Un contract tacit să închee dar în momentul când poporul își cedează suveranitatea principelui. Poporul pune ca condiție binele său, iar principele se obligă să-l înfăptuiască. In schimb poporul făgăduește să se supună principelui. E însă evident că această supunere e numai condițională. Orice contract devine nul, când clauza de care atârnă existența lui e violată. Principele care vatămă interesele supușilor săi, care calcă legile, care nu își apără țara în contra streinilor, încetează de a mai fi principe, —

[1]) Cuvintele sunt ale lui Languet: „...non honos, sed onus, non immunitas, sed munus, non vacatio, sed vocatio." Op. cit., quaest. III.

dreptului public în general și formulează păreri foarte înaintate. Pe când Languet aduceà ca element nou ideia contractului de transmisiune a suveranității, Buchanan introduce în discuțiile politice ale timpului ideia „instinctului social" în care caută originea societăților. El își închipue o stare primitivă în care oamenii trăiau isolați, și se întreabă, ce i-a făcut să se adune laolaltă. Interesul, zice el, n'a putut să deà naștere vieței sociale, cum pretind unii autori. Căci interesul tinde să despartă pe oameni și să-i învrăjbească, nu să-i împreuneze și să-i facă a se iubì. Și apoi, nu vedem și animalele adunându-se și trăind împreună, în turme, în stoluri, în roiuri, mai mult sau mai puțin numeroase? Ar fi riscat să credem că animalele sunt împinse către viața comună de calcule interesate; căci ele nu au judecata noastră a oamenilor. De sigur că există la ele un instinct, care le silește fără voia lor să trăiască împreună. Așà a trebuit să fie și la oameni, la început. Originea societăților trebue dar căutată într'un instinct social.

Odată însă oamenii adunați laolaltă, au început să-i despartă interesele lor protivnice. Iar conflictele de interese au dus la turburări, care au făcut să se simtă nevoia de ordine. Ordinea însă nu e posibilă fără norme care să reguleze purtarea oamenilor și fără o putere care să-i silească să le respecte. Ordinea nu e adică posibilă, într'o societate, fără legi și fără un șef.

Cine face însă legile, și cine alege șeful? Evident, societatea însăși. Și tot așà de evident este, că societatea, stabilind legi și instituind un păzitor al lor, nu urmărește alt scop, decât binele membrilor săi, pacea și armonia dintre ei. De unde resultă că șefii de stat, oricum s'ar numì ei — principi, regi sau îm-

la Diedenhausen, după unii la Emden [1]). Numele adevărat al familiei sale pare a fi fost Althus, Althusen sau Althaus. Studiile și le-a făcut la universitatea din Basel, poate și la cea din Geneva. A fost mai mult timp (1586—1604) profesor de drept și filosofie la universitatea din Herborn, și apoi, până la sfârșitul vieții (1638), primar al orașului Emden. In această calitate a fost silit adesea să apere drepturile comunei sale împotriva încălcărilor de tot felul ale stăpânilor feodali ai țării, comiții de Ostfriesland și aristocrația locală. Și de sigur că reflexiunile, pe care le-a făcut cu acest prilej, n'au rămas fără influență asupra ideilor sale politice. Prima ediție a operei sale de căpetenie „Politica methodice digesta" apăruse, e drept, în 1603, pe vremea când era încă profesor la universitatea din Herborn. Dar ediția a doua, care a văzut lumină în 1610 la Groningen, e așà de desvoltată în comparație cu cea dintâi, încât influența experienței politice, pe care autorul o făcuse ca primar la Emden, asupra concepțiilor lui teoretice de până atunci, e vădită.

Prima lucrare însă a lui Althusius, cea care a motivat chemarea lui la universitatea din Herborn, a fost cea intitulată „Jurisprudentiae romanae libri duo, ad leges methodi Rameae conformati," care apăruse la Basel în 1586. Această lucrare e interesantă pentru noi numai întrucât ne arată în autorul ei un adept al metodei lui Pierre de la Ramée, de care am vorbit în volumul precedent. In edițiile următoare, apărute la Herborn în 1617 și la Frankfurt în 1618, titlul acestei lucrări se schimbă; po-

[1]) Această părere e însă neîntemeiată. A se vedeà discuția privitoare la locul nașterii juristului german în: Gierke, Iohannes Althusius, p. 10, nota 21.

reciproc la cât mai mulți sau la toți indivizii de același neam, au întemeiat printr'o comună înțelegere, fie tacită, fie expresă, statul, ca organism politic superior.

Această schemă abstractă o desvoltă apoi Althusius în toate amănuntele. Sub titlul „felurile însoțirii“ (species consociationis) cercetează diferitele forme de viață socială, în ordinea în care crede el că au luat naștere. Insoțirile se împart în două categorii, de o complexitate crescândă: unele sunt compuse din indivizi, asociați în vederea unui interes care îi privește numai pe ei, și se numesc din această causă „simple și private,“ — altele sunt compuse, nu din indivizi, ci din asociațiile deja formate de ei — asociații care se leagă între ele în vederea unui interes comun și general — și se numesc din această causă „mixte și publice.“

Insoțirile simple și private se împart la rândul lor în alte două categorii: unele sunt „naturale și necesare,“ altele „civile și voluntare.“ Cele dintâi sunt însoțirile cuprinse sub denumirea generală de „familie,“ cele din urmă alcătuesc așa numitele „corporații.“ Familia e un produs al naturii; ea nu se întemeiază pe un calcul meșteșugit al omului, ci pe un sentiment natural (naturalis affectio). Dimpotrivă, corporația e un produs liber al judecății omenești. Nevoia de ajutor reciproc a dus pe cei ce lucrau în aceiași direcție să se asocieze spre a'și ușurà munca. Așà au luat naștere breslele. Ele sunt dar prima formă a vieții sociale propriu zise. La ele apare în germen contractul social. Membrii unei corporații se leagă între ei printr'un contract să-și împărtășească unii altora lucrurile de care au nevoe, să-și facă unii altora serviciile ce le sunt de trebuință, și să aibă unii față de alții toată bunăvoința posibilă (communicatio rerum, operarum,

iască a supune toate neînțelegerile lor autorității judecătorești și să primească fără să murmure hotărârile ei; în sfârșit, să aibă unii față de alții dispoziții sufletești pacinice, binevoitoare, curtenitoare, să se silească a se înțelege unii pe alții, spre a înlătură deosebirile firești de idei dintre oameni, — spre a realiză adică și o unitate etică, alături și deasupra tovărășiei lor de interese.

Acestea sunt condițiile de existență ale comunei; fără ele comuna nu poate luà naștere. Odată constituită însă, comuna trebue administrată. In acest scop, cetățenii aleg un magistrat, căruia îi încredințează puterea de a hotărî în tot ce privește afacerile municipale, — cu condiția bine înțeleasă ca în toate hotărîrile sale să aibă în vedere numai folosul comunității. Ca și președintele unei corporații, magistratul ce administrează comuna are puterea să poruncească fie cărui cetățean în parte, nu însă și tutulor împreună: „jus in singulos, non in universos cives habet.“ Avem acì un al doilea contract care leagă pe membrii comunității de magistratul ce-i administrează, contract care obligă ambele părți: cetățenii jură supunere magistratului, fiindcă altfel administrația ar fi imposibilă, iar magistratul jură credință cetățenilor, fiindcă altfel administrația nu și-ar ajunge scopul. Sancțiunea contractului e de asemenea dublă; când magistratul crede că nu își poate îndeplinì misiunea, fiindcă cetățenii nu-i dau ascultare, trebue să se retragă, spre a se descărcà de răspunderea unei administrații neisbutite; iar când magistratul nesocotește interesele comunei, cetățenii au dreptul să-l desărcineze — și să-l pedepsească.

A doua însoțire „mixtă și publică“ este, am zis, provincia. Ea este o unitate politică teritorială. Lo-

ședintele nu poate luà nici o măsură mai însemnată. Iar în casul când el lucrează împotriva intereselor provinciei, dieta are dreptul să-l depună.

A treia însoțire „mixtă și publică" este, am zis, statul. Althusius îl definește „însoțirea politică universală, prin care mai multe cetăți și provincii se obligă ca prin împărtășirea lucrurilor și serviciilor, prin sforțări și cheltueli comune, să aibă, să constitue, să exercite și să apere un drept de stat" [1]). Mai multe comune și provincii se învoesc adică, în vederea foloaselor de tot felul ce resultă pentru ele din această întocmire, să formeze un singur corp politic, cu un singur șef. Căci dreptul de stat (jus regni sive jus majestatis) în vederea căruia se asociază ele, este „puterea supremă de a dispune de toate cele ce contribue în general la conservarea și buna stare sufletească și trupească a membrilor lor" [2]). Ar fi de prisos să mai insistăm asupra foloaselor ce resultă pentru cetăți și provincii din împreunarea lor într'un stat; ele sunt, pe o scară mai întinsă, de aceeași natură cu cele pe care le-am văzut dejà în formarea comunelor și provinciilor. Să cercetăm însă mai deaproape acel „jus regni" sau „jus majestatis" care constitue esența statului.

Un stat este un corp material, compus, cum am văzut, din cetăți și provincii, mai mult sau mai puțin depărtate și deosebite unele de altele. Ce unește între ele aceste diferite părți ale statului? Le unește

---

[1]) Politica, cap. IX, 1: „...universalis publica consociatio, qua civiates et provinciae plures ad jus regni mutua communicatione rerum et operarum, mutuis viribus et sumptibus habendum, constituendum, exercendum et defendendum se obligant".

[2]) Ibid., cap. IX, 19: „...potestas praeeminens et summa universalis disponendi de iis, quae universaliter ad salutem curamque animae et corporis membrorum regni seu reipublicae pertinent".

perpetuu unui om, unei familii sau unui grup de familii. Este dar evident că suveranitatea residă în popor, în totalitatea ființelor „libere și raționale“ care îl alcătuesc. Nu însă, în fiecare în parte. Fiecare cetățean în parte e supus; suveran nu e decât poporul întreg. Cum zice Althusius: „non singulis, sed conjunctim universis membris sive toto corpori consociato jus regni competit“. Sau, spre a ne folosi încă odată de comparația de mai sus, poporul suveran poruncește fiecăruia din indivizii ce'l compun, întocmai după cum corpul omenesc poruncește fiecăruia din mădularele sale.

Althusius se ridică astfel împotriva lui Bodin, care susținea că suveranitatea unică și indivisibilă aparține șefului de stat sau monarhului. Ea nu poate aparține, zice juristul german, decât poporului întreg, care o poate exercită el însuși sau o poate delegà unei sau mai multor persoane, fără ca prin aceasta să înceteże de a mai fi suveran. Căci am zis că suveranitatea este intrasmisibilă și deci inalienabilă; cu puterea sa suverană poporul poate însărcinà diferite persoane să îndeplinească diferite funcțiuni în stat; la atât se reduce delegația de care vorbeam adineaurea. Acești funcționari ai statului, care exercită în numele poporului diferitele atribute ale suveranității, nu sunt ei însiși suverani. Cea mai bună dovadă este, că ei atârnă de popor, sunt răspunzători dinaintea lui de exacta îndeplinire a însărcinărilor lor, și pot fi înlăturați și pedepsiți, când au lucrat rău.

Printre acești funcționari însărcinați să exercite diferitele atribute ale suveranității, cel mai înalt este șeful statului, oricum s'ar numì el, principe, rege sau împărat. Spre a pune în evidență caracterul său de funcționar, de „ministru“ (în înțelesul etimologic al

tractul dintre magistratul suprem și popor devine deplin și leagă ambele părți.

Este evident, că ambele părți pot desființà acest contract, călcându-l. Althusius examinează ambele casuri. Când îl calcă poporul, șeful de stat n'are decât dreptul să se retragă. Căci călcarea contractului, din partea poporului, poate să însemneze că el dorește o schimbare a constituției sale politice, adică a legilor ce stau la temelia învoelei sale cu magistratul suprem. Când însă magistratul însuși calcă contractul, atunci poporul are dreptul să-l depună și să-l pedepsească. Insă nu fiecare cetățean în parte, ci numai poporul întreg, prin reprezentanții săi legali, care sunt eforii. Particularii n'au decât dreptul resistenței pasive; ei pot refuzà să execute măsurile ordonate de magistratul abusiv, și în casul când sunt siliți cu forța să le execute, se pot apără cu armele, fiindcă se găsesc în stare de legitimă apărare. Eforii însă au datoria să se adune, să constate oficial călcările de legi ale magistratului suprem și să-i trimită un avertisment. Dacă, după mai multe asemenea avertismente, abusurile lui continuă, eforii sunt obligați să declare desființat contractul încheiat între el și popor, să-i interzică exercitarea mai departe a atributelor suveranității și să-l oprească, la nevoe, cu forța de a o mai face. Magistratul odată depus, eforii, după gravitatea casului, se pot mulțumì cu atât, sau îl pot exilà, sau însfârșit îl pot condamnà la moarte și executà.

E poate interesant de amintit, în legătură cu această doctrină a „monarhomahilor“ și a lui Althusius, că cea întâiu detronare și executare legală a unui suveràn, în timpurile moderne, a lui Carol I al Engliterei, s'a produs într'o țară protestantă. In Franța, doctrina liberală a protestantismului a tre-

tice dela sfârșitul veacului al XVIII-lea, care au dus la revoluția franceză, își au originea în Reforma din veacul al XVI-lea“ [1]). Influența scriitorilor politici ai protestantismului, și prin urmare și a lui Althusius, asupra desfășurării ulterioare a ideilor politice și sociale, și prin urmare și asupra lui Rousseau, e dar limpede recunoscută.

După schema abstractă schițată mai sus, Althusius trece la studiul diferitelor forme de stat, așă cum se găsesc în realitate, fără să-i deă însă întinderea pe care i-o dau alți autori, ca bunăoară Machiavelli și Bodin. Credința lui este, că deosebirile dintre diferitele organisări de stat izvorăsc numai din felul cum e întocmit guvernul. Căci de vreme ce suveranitatea rămâne totdeauna proprietatea inalienabilă a poporului, fie că e recunoscută ca atare, fie că nu, deosebirile dintre constituțiile politice ale statelor nu pot să steă decât în persoanele care exercită, în numele lui, suveranitatea. De aceea Althusius intitulează capitolul în care studiază diferitele forme de stat „felurile magistraturii supreme“ (species summi magistratus).

In adevăr, magistratul suprem poate fi „monarhic“ și „poliarhic“. E monarhic când e o singură persoană, o unitate fisică și morală, ca în toate monarhiile; e poliarhic, când e o unitate morală compusă dintr'o pluralitate de persoane fisice, ca în oligarhii. In toate aceste forme de guvernământ găsim însă, ca o recunoaștere tacită că suveranitatea aparține în ultimă instanță poporului, o sumă de organe consultative — state generale, diete, parlamente, etc. — care au să susțină, în fața magistra-

[1]) Paul Janet, Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale, vol II, pp. 3, 50.

tând însă catolicismului—și autorității politice care îl recunoșteà ca doctrină oficială,— dreptul de a pedepsì pe cei ce nu admiteau dogmele lui, Luther proclamà implicit principiul libertății de conștiință. Mai târziu însă, când au văzut că această libertate amenință să descompună și biserica lor într'o sumă de secte, teologii protestanți au renunțat la ea și s'au întors la punctul de vedere al închiziției romane. Melanchton cereà dejà să se ia măsuri împotriva celor ce se depărtau de „adevăratele învățături creștinești". De relevat este însă, la el, o lărgime de vederi ce nu se mai găsește mai târziu la teologii protestanți. Spre a cruțà catolicismul, Melanchton deosebește două feluri de heresii: cele care suprimă dogmele și cele care le exagerează. Heresii adevărate sunt numai cele dintâiu; cele din urmă sunt simple abusuri. Catolicismul care admiteà în fond aceleași dogme ca și protestantismul, dar le interpretà altfel, erà prin urmare un simplu abus, care puteà fi tolerat. Măsuri coercitive trebuiau să se ia numai împotriva heresiilor adevărate, și anume, biserica aveà numai să constate heresia; dreptul de a pedepsì rămâneà reservat puterii politice. Erà, exact, punctul de vedere al închisiției romane, care de asemenea nu făceà decât să judece pe heretici, și îi predà apoi „brațului secular" spre a-i „îndreptà" cu blândețe și, pe cât se poate, fără vărsare de sânge. Așà suna, precum se știe, formula celor condamnați să fie arși pe rug.

Cea dântâi manifestare a intoleranței protestante a fost arderea lui Michel Servet la Geneva, în 1553. Spre a protestà împotriva acestei odioase execuții, Sebastien Chatillon, un elev al lui Calvin, care trebuise să părăsească Geneva fiindcă nu se puteà împăcà cu fanatismul marelui reformator, a publicat

academicorum sectam“ [1]). Pe cât erau însă de frumoase și de solide argumentele lui Chatillon pe care le vom regăsi mai târziu la Montesquieu și la Voltaire, pe atât de slabă și de confusă era critica lui Théodore de Bèze, care nu se distinge decât prin violența și fanatismul ei. Cel dintâi se ridică la o înălțime în adevăr filosofică, când zicea că dogmele pentru care catolicii și protestanții se războesc cu atâta furie și ar dorì să se extermineze unii pe alții, nu sunt nici măcar sigure. Scripturile sfinte nu le pot dovedì nici de cum, căci textul lor poate fi interpretat în toate felurile. Și apoi, dogmele în discuție sunt indiferente, și din punctul de vedere al adâncimii credinței, și din punctul de vedere al purității morale a creștinului. Esențial este pentru adepții creștinismului, să creadă în existența lui Dumnezeu și în divinitatea lui Christos. Restul e indiferent, și subtilitățile teologiei—catolice sau protestante—nu fac pe oameni nici mai credincioși, nici mai buni. De altfel, toate războaiele și persecuțiile religioase nu pot slujì la nimic, căci nimeni nu poate fi silit să creadă fără voia lui.

La aceste—și alte asemenea argumente, Théodore de Bèze răspundeà cu afirmările obicinuite ale fanatismului și intoleranței,—că heresia e cea mai mare dintre crime și trebue lovită cu cea mai grea dintre pedepse, că magistații, când pedepsesc pe heretici, nu urmăresc îndreptarea lor, ci răsbunarea lui Dumnezeu... etc. Obiecțiile lui sunt uneori așà de curioase, în cât ne rămân inexplicabile. Așà bunăoară,

[1]) Martinus Bellius erà pseudonimul subt care publicase Chatillon (cu noscut și subt numele de Castalion) prima sa lucrare, apărută probabil într'o primă ediție înainte de 1554 (dată pe care o poartă ediția cunoscută a operei sale), de vreme ce răspunsul lui Theodore de Bèze a apărut în 1553.

tățile, care sunt o urmare firească a convingerii fiecărei biserici că ea singură e în posesiunea adevărului, sunt totdeauna primejdioase. Unde asemenea discuții și animosități încep, prin împărțirea cetățenilor în secte religioase, care se disprețuesc și se dușmănesc reciproc, luptele civile sunt inevitabile.

Această intoleranță însă nu e dictată, ca la reprezentanții bisericilor antagoniste, de fanatismul religios, ci de idealul politic al omului de stat, care vede în unitatea credințelor o condiție neapărată a armoniei vieții sociale. Althusius subordonează adică preocupările religioase ale cetățenilor intereselor politice ale statului, — și rămâne astfel în nota dominantă a renașterii care cerea cu tărie emanciparea de subt tutela bisericii.

prematia, într'un stat constituit, ei nu puteau gândi și lucrà de cât ca cetățeni ai lui. Ca atare și pe această cale au ajuns ei la convingerea că — ori care ar fi interesele cetățenilor — apărarea lor nu e posibilă cu mai mulți sorți de isbândă de cât în organisarea democratică a statului, în care poporul e suveran, iar regele—sau, în genere, șeful guvernului, ori cum s'ar numi el — nu e de cât un mandatar al lui, un mandatar ce poate fi tras la răspundere, când greșește, și înlăturat, când devine primejdios. Unii, protestanții, vedeau în puterea absolută a regilor, în Franța mai ales unde suveranii erau catolici, causa de căpetenie care împiedeca libera desvoltare a bisericii reformate. Ceilalți, catolicii, vedeau în puterea absolută a regilor o primejdie pentru supremația lor, fiind că li se părea că ei nu susțin în deajuns și exclusiv biserica romană. Și unii și alții credeau deci că ar fi mai de folos pentru ei dacă regii n'ar putea face tot ce voesc, dacă puterea lor ar fi mărginită, și anume de voința poporului, voință pe care catolicii socoteau că o stăpânesc, fiind că formau de fapt majoritatea, iar protestanții nădăjduiau s'o stăpânească în curând, întrucât repeziciunea cu care se întinsese biserica lor le dedea speranțe mari de viitor.

Iacă de ce, printre monarhomahii liberali, și revoluționari, care propovăduiau regicidul ca doctrină politică, se găseau, în număr egal, nu numai protestanți, ci și catolici, nu numai oameni de stat, ci și oameni ai bisericii, preoți și călugări, ca Boucher, Rose, Mariana și Suarez.

I

Activitatea celor doi dintâi e strâns legată de luptele civile ce s'au desfășurat în Franța în a doua ju-

Aceste persecuțiuni n'au împedecat însă desvoltarea bisericei reformate. Către 1560 se formaseră dejà în Franța peste două mii de comunități calviniste. Pe de altă parte, conjurația de la Amboise, din acelaș an, arătase că „huguenoții" care atrăseseră în mijlocul lor o parte a nobleței franceze, formau și un partid politic destul de puternic. Temându-se de acțiunea acestui partid, și subt influența cancelarului Michel de l'Hôpital, Catherina de Medici, ca regentă a fiului său Carol al IX-lea, a dat protestanților, prin edictul din Ianuarie 1562, dreptul de a-și celebrà cultul în public,—în mahalalele orașelor și la țară.

Cu acest edict ar fi fost firesc să înceapă în Franța o eră de pace și de toleranță religioasă. Insă ideea toleranței era străină pe atunci mai tutulor,—era străină mai ales reformaților. In sudul Franței bunăoară, unde formau majoritatea, calviniștii voiau să convertească pe catolici cu forța, închizându-le bisericile, ca la Montpellier, și aducându-i cu sila, cu biciul și cu ciomagul, să asculte predicile pastorilor lor. De aci o sumă de ciocniri, unele foarte sângeroase, ca măcelul de la Vassy, care au dus în mod fatal la un adevărat răsboi civil între catolici și protestanți. Acest răsboi a durat, cu întreruperi mai mult sau mai puțin lungi, peste trei zeci de ani, din 1562 până în 1593,—și n'a făcut de cât să ruineze Franța, fără să împiedece întinderea calvinismului.

Iacă de ce, o parte din catolici, speriați de dezastrele către care luptele civile precipitau țara, au format de timpuriu partidul „nemulțumiților" sau al „politicilor" care voiau să ajungă la pace, acordând reformaților libertatea religioasă. In 1576, acești catolici toleranți, coalizați cu huguenoții, au silit pe Henric al III-lea să iscălească edictul din Beaulieu, prin care protestanții căpătau în sfârșit, nu numai libertatea deplină

vocat răscoala din Mai următor. In „ziua baricadelor," la 12 Mai 1588, poporul instigat de conducătorii ligii și-a asediat suveranul, care, de și a isbutit să fugă, n'a putut totuși scăpa, la Chartres, până când n'a recunoscut ca moștenitor al tronului pe cardinalul de Bourbon și n'a instituit pe ducele de Guise„ locotenent general al regatului." Subt acest nume, șeful ligii tindea să se substitue regelui, până când, spre a scăpa de acestă tutelă, Henric al III-lea a pus la cale asasinarea lui. Atunci însă poporul revoltat a proclamat depunerea regelui, și când Henric al III-lea, căruia nu-i rămăsese altă scăpare de cât să se alieze cu șeful protestanților Henric de Navarra, a început împreună cu el asediul Parisului, un călugăr, Jacques Clément, fanatisat de predicatorii ligii, l'a asasinat, în dimineața zilei de 1 August 1589.

In timpul acestor frământări au apărut scrierile celor dintâi doi din monarhomahii citați mai sus, ale lui Boucher, unul din predicatorii cei mai înflăcărați ai ligii, și ale lui Rose, episcopul din Senlis, unul din șefii ei.

Cel dintâiu, Jean Boucher, s'a născut la Paris, către 1550. A fost profesor de filosofie la «collège de Bourgogne» și, mai târziu, rector al universității din Paris. Fiindcă făceà parte din cler, a solicitat, se zice, de mai multe ori un episcopat, dar fără să-l obțină, și supărarea ce i-a pricinuit această neisbândă a fost, după părerea unora din biografii săi, o cauză de căpetenie a violenței cu care s'a ridicat împotriva lui Henric al III-lea, în timpul turburărilor din 1588—89. Boucher era unul din «cei șeaisprezece» cum li se ziceà conducătorilor ligii, și în locuința sa pare a se fi ținut prima lor întrunire, în 1585. El a luat o parte activă la ridicarea poporului din Paris împotriva regelui, în

Papa Gregoriu al VII-lea zicea că suveranitatea a fost creată la început de oameni fără de lege, care, împinși de un orgoliu ce nu veneà de sigur dela Dumnezeu, au voit să domnească asupra egalilor lor, și și-au întemeiat puterea, cu răutate și viclenie, pe tot felul de crime, jefuind, terorizând și ucigând pe semenii lor. Din aceste cuvinte ale marelui Șef al bisericii trebue să reținem, zice Boucher, numai atât, că puterea politică nu e de origine divină. Nu se poate însă admite că ea s'a întemeiat pretutindeni pe violență și crimă. Ea a trebuit să ia naștere ca o instituție necesară spre a asigurà ordinea printre oameni. Căci, fiind toți egali din naștere, nici unul dintr'înșii nu puteà impune celorlalți respectul vieții și al averei sale decât numai cu forța. Spre a evita dar conflictele brutale și starea de nesiguranță generală ce ar fi rezultat din aceasta, oamenii au preferat să însărcineze pe unii dintr'înșii cu păstrarea ordinei și cu resolvirea pe cale pacinică a neînțelegerilor lor. Așà au luat naștere regii. Ei au fost dar instituiți de popoare, spre a le servì, nu spre a le stăpânì după bunul lor plac. De aceea și dedeau vechile legi civile și feodale popoarelor dreptul de a pornì împotriva regilor, când le nesocoteau interesele sau nu le apărau în deajuns, acțiunea contra tutorului prevaricator sau acțiunea contra seniorului care nu și-a ținut cuvântul față de vasali. Acest drept îl întemeiază Boucher pe exemple istorice, luate mai ales din trecutul Franței, exemple pe care le împrumută din cartea unui protestant, din „Franco-Gallia“ lui François Hotman.

Apărută în 1573, această lucrare erà, ce e drept, de natură istorică, întrucât studià vechia constituție politică a statului francez, dar aveà tendința vădită de a servì ideile democratice ale reformaților. Hotman,

Fiindcă dar monarhomahii protestanți propovăduiau regicidul, catolicii din ligă îl propovăduesc și ei, și Boucher desvoltă pe larg în cartea sa dreptul popoarelor, nu numai de a depune pe regi, dar și de a-i pedepsì. Alegându-și regele, poporul nu-și pierde suveranitatea, care e inalienabilă: rege constituto suum reipublicae supra eum jus remanet[1]). O consecință a acestei suveranități, pe care poporul o păstrează vecinic, este dreptul de a judecà actele regelui și de a le pedepsì, când e casul, chiar cu pedeapsa capitală: populo in regem potestas est vitae ac necis.

Acest drept de viață și de moarte al poporului asupra regelui îl examinează Boucher în deosebi. Sunt două casuri de căpetenie, zice el, în care acest drept poate intrà în acțiune: împotriva tiranilor ce usurpă pe nedrept puterea regală și împotriva celor ce, având-o în mod legitim, abusează de ea. In primul cas, atât autoritățile publice cât și simplii particulari pot opune usurpatorului forța armată și îl pot ucide. In casul al doilea însă, trebuie să distingem; dacă suveranul legitim abusează de puterea sa numai împotriva particularilor, autoritățile publice au singure dreptul să-i resiste; dacă însă abusurile sale pun în primejdie statul însuși, atunci e de ajuns ca autoritățile să-l declare vrăjmaș public, pentruca orice particular să'l poată ucide.

Iacă, reduse la cea mai simplă expresie, ideile teoretice din cartea lui Boucher[2]). Și fiindcă originalitatea foarte relativă a acestor idei n'ar puteà explicà succesul ei extraordinar, trebue să adăogăm că acest succes se datorà mai mult atacurilor vio-

[1]) De justa..., cap. XIX.

[2]) A se vedea amănunte în cartea lui Ch. Labitte, La démocratie chez les prédicateurs de la Ligue, Paris 1841.

rium, et reliquos monarchomachos», care a apărut în 1600. Acest Barclay (William) era un catolic, scoțian de origine, dar care trăià la Paris. In cartea sa, el se opune monarhomahilor, atât celor protestanți cât și celor catolici, susținând, în felul lui Bodin, că regele e suveran absolut în ordinea politică, că poporul îi datorește supunere necondiționată, și că, dacă regele trebue să guverneze după lege, nu e mai puțin adevărat că legea aceasta n'o face poporul, ci regele însuși, voința sa fiind singurul fundament al valabilității ei[1]).

Aceste idei absolutiste ale lui Barclay corespundeau nouei situații politice create în Franța prin abjurarea lui Henric al IV-lea și recunoașterea lui ca rege, și prin publicarea, în 1598, a edictului de Nantes. La această schimbare a împrejurărilor se adăogà poate și nevoia adâncă de pace, care trebuià să fi devenit foarte simțită după atâtea sbuciumări și după atâta vărsare de sânge. Cu toate acestea, dincolo de granițele Franței, în Spania și Portugalia, cugetătorii politici ai catolicismului, temându-se poate de viitor, tocmai fiindcă protestanții obținuseră în vecinătatea lor imediată concesii așà de largi, continuau a înclinà către democrație, în care vedeau o garanție mai bună a supremației lor. Printre acești cugetători politici, cei mai însemnați sunt cei pe care i-am indicat deja mai sus, Mariana și Suarez.

II.

Cel dintâiu dintr'înșii, Juan Mariana, s'a născut la Talavera, în 1537, din părinți necunoscuți. Cules de pe drumuri de jesuiți, a fost crescut de ei până la

[1]) A se vedea asupră-i: Rud. Treumann, Die Monarchomachen, 1895.

totuși să aibă un succes extraordinar. Afară de studenții propriu zișI, oameni învățați din toate clasele sociale veneau să admire știința sa vastă și dicțiunea sa elegantă.

Dar patima cu care lucrà îi sdruncinase sănătatea și, clima umedă și rece din Paris nefiindu-i prielnică, Mariana a cerut superiorilor săi să-i îngăduie să se întoarcă în Spania. Din 1574 înainte, retras în mănăstirea jesuiților din Toledo, și-a petrecut viața scriind numeroasele sale opere. Intre 1592 și 1595 a apărut celebra sa „Istorie a Spaniei," redactată mai întâiu în latinește și tradusă apoi, de el însuși, în limba spaniolă. Dedicând această traducere lui Filip al III-lea, Mariana îi adresează câteva cuvinte, care ne fac să întrevedem fondul cugetării sale politice. „Nimeni, zice el, nu e destul de îndrăsneț ca să spună adevărul regilor. Nu este oare, pentru toți suveranii, o soartă vrednică de plâns, să vadă palatele lor pline numai de lingușitori, mișei și criminali, care nu se gândesc decât să-i surprindă și să-i înșele? Maestatea voastră va aveà mângâierea să găsească singură adevărul în această istorie. Maiestatea voastră va găsì într'însa sfaturi și pilde, cu privire la purtarea ce trebue să aibă în diferitele împrejurări. Veacurile trecute și cele de față sunt asemenea"[1]).

Cu toate acestea, adaogă el, în starea actuală a lucrurilor, nici pe această cale nu se poate merge prea departe. Invățăturile obiective ce răsar, dela sine, din desfășurarea faptelor istorice, nu pot fi nici ele destul de folositoare, fiindcă istoricul nu își poate permite totdeauna să povestească faptele așà cum au fost, fără a se expune la primejdii mari. Starea de lucruri, la care făceà aluzie Mariana, erà despotismul lui al Filip II-lea, subt care trăise o bună parte

[1]) Histoire d'Espagne, trad. française du P. Charanton, Dédicace.

priu zisă, nu era nici vorbă. In acea stare primitivă așà dar, oamenii ereau absolut liberi, și absolut egali: nici o deosebire socială și nici o deosebire economică nu exista între ei. Clăsele sociale și propietatea nu luaseră încă naștere. Pământul erà al tuturor; toți culegeau deopotrivă și fără nici o piedică roadele lui naturale. Erà „vârsta de aur", când oamenii trăiau fericiți, fiindcă nu cunoșteau nici lipsa, cu grijile turburătoare și cu munca istovitoare ce sunt o urmare fatală a ei, nici apăsarea întocmirilor sociale, cu silnicia îngrădirilor lor de tot felul.

Dar această vârstă de aur n'a durat mult. Oamenii s'au îmmulțit foarte repede, și în aceiași măsură au crescut și nevoile lor, nu numai cantitativ, ci și calitativ. Gusturile lor s'au rafinat — Mariana zice s'au pervertit — și roadele pământului, care îi mulțumiau la început așà cum se aflau în natură, nu le-au mai plăcut dela o vreme. Ei le-au supus atunci la fel de fel de transformări. Așà a luat naștere industria, subt forma ei cea mai primitivă. Oamenii au început dar să muncească, și, cu toată munca lor, nu isbuteau să sporească produsele naturii în aceiași măsură, în care creșteau nevoile lor. A venit deci o vreme când ei au început să-și dispute unii altora, cu forța, lucrurile fără de care nu mai puteau trăi. Un răsboiu furios s'a deslănțuit atunci între ei[1]), răsboiu în care oamenii, ca niște fiare sălbatice, se aruncau unii asupra altora, spre a-și răpi bunurile ce posedau întâmplător. Spre a pune capăt acestui răsboiu permanent, oamenii n'au găsit decât un singur leac: să renunțe la libertatea lor naturală dela început, când nimeni nu le puteà porunci nimic, și să se supună autorității unuia dintr'înșii, că-

(1) Un răsboiu al tuturor în contra tuturor, cum va zice mai târziu Hobbes.

cu care au îngrădit exercițiul puterii suverane. Putem zice dar că, după cum regalitatea își are isvorul în voința poporului, tot din această voință purced și legile care reglează funcționarea ei.

Firește, sunt și casuri în care regalitatea se întemeiază pe forță, iar legile sînt impuse popoarelor în virtutea dreptului de cucerire. Așă e în toate monarhiile eșite din războaie. Această origine a suveranității însă, deși foarte frecventă, e, după Mariana, nelegitimă. Cucerirea, ori cât ar fi îmbrăcată în formele, consacrate de istorie, ale războiului, rămâne o usupare, un act de tâlhărie politică. Și nu e nimic mai vătămător pentru educația omenirii, decât admirația cu care vorbesc istoricii de cuceritorii celebri, ca Cyrus, Alexandru cel mare, Cesar... etc. Mai folositor ar fi dimpotrivă, să se propovăduească groaza pentru acești mari criminali, care au vărsat sângele popoarelor lor pentru a fură teritoriile și a încătușă libertatea popoarelor streine.

Și mai rău e, când fără acest pretext măcar, al războiului, unii ambițioși usurpă puterea regală, prin conspirații, trădări și crime. Monarhiile întemeiate în acest chip sunt și mai nelegitime, dacă poate fi o gradație în nelegitimitate, decât cele ce isvorasc din cuceriri propriu zise. Impotriva acestor suverani usurpatori, popoarele au dreptul să se răscoale și să-i isgonească cu armele. Dacă în războaie forța armată a popoarelor învinse e înfrântă, ceea ce anulează de fapt dreptul de rezistență, — în casul usurpatorilor interni, dreptul acesta rămâne întreg, și popoarele care nu usează de el, își merită soarta. Când lașitatea generală împiedecă răscoala, atunci nu mai rămâne decât o singură scăpare: indivizii care, prin excepție, ar avea sentimente mai înalte, trebuie să intervină și să înlăture singuri pe tiranul usurpator, — asasinându-l.

ele, trebue să-și spună cuvântul, atrăgând atenția suveranului abusiv asupra răului pe care îl face țării. Dacă acest avertisment nu e ascultat, ele trebue să judece pe rege, cu toate formele cuvenite, și să pronunțe depunerea lui. Iar dacă, după ce a fost depus, regele continuă să se folosească de puterea sa, spre a-și păstrà, în mod nelegitim, suveranitatea, adunările politice trebue să'l declare vrăjmaș public, și să invite poporul să ia armele împotriva lui. Mai mult chiar, odată declarat vrăjmaș public, regele poate fi ucis de ori-cine, de un simplu particular, ca orice tiran usurpator. Ba încă, în cazul când, spre a prevenì evenimentele, regele disolvă mai dinainte adunările politice, și le împiedică astfel să pronunțe depunerea sa, opinia publică ne având nici un mijloc legal de manifestare, orice particular poate judecà pe suveran la lumina conștiinței sale morale și religioase, și-l poate asasinà.

Se va obiectà poate, zice Mariana, că acest drept, acordat particularilor, e foarte primejdios. Căci oricând se va găsì într'un stat cinevà, care să nu fie mulțumit de suveran. A-i recunoaște dar dreptul să-l judece, singur, fără control și fără apel, și să'l și execute, e a pune într'o vecinică nesiguranță regalitatea, și printr'însa ordinea publică. Așà ar fi, răspunde Mariana, dacă lașitatea omenească n'ar fi așà de întinsă. Din nefericire, nu se găsesc mai nici odată oameni care să reziste suveranilor abusivi. Și tocmai această raritate face ca valoarea lor să fie așà de mare. Când se găsește câte unul, omenirea întreagă îl slăvește, ca pe un erou. Așà a fost bunăoară Jacques Clément, asasinul lui al Henric III-lea. Mariana îl numește podoaba vecinică a Franței — „aeternum

silită, — și sinuciderea e pentru biserică o crimă capitală. Mai bine e dar să se întrebuințeze acele otrăvuri violente, care lucrează prin simplu contact, și deci se pot pune pe mobilele, pe obiectele sau pe vestmintele de care urmează a se slujì victima. Așà făceau regii Mauri, care trimiteau în dar dușmanilor lor arme prețioase, acoperite de o substanță invisibilă, ce ucideà la primul contact. Așà făceà Caterina de Medici, care dăruià celor destinați de politica ei să dispară mănuși fine, aduse din Italia, și îmbibate cu materii otrăvitoare.

Am insistat asupra acestor părți din cartea lui Mariana, fiindcă, cum ziceam, ele au făcut'o celebră. Părțile mai interesante pentru noi sunt însă altele, — și anume acelea în care vorbește de organisarea statului. Am văzut mai sus cum au luat naștere societățile civile și autoritatea politică ce le guvernează. Dată fiind originea ei, açeastă autoritate politică puteà luà ori ce formă; esențialul erà, ca ea să realiseze scopul pentru care fusese creată, de a aduce pacea și concordia printre oameni. Și în adevăr, autoritatea politică a luat, de fapt, forme diferite, la diferitele popoare. Unele au fost guvernate de o singură persoană, altele de mai multe. Unele au avut adică o organisare monarhică, altele o organisare oligarhică. Iar altele, în sfârșit, s'au guvernat ele înșile, au avut cu alte cuvinte o organisare democratică. Toate aceste forme de guvernământ pot duce, mai mult sau mai puțin, la scopul esențial al ori-cărei puteri politice, care este păstrarea raporturilor pașnice între oameni. Dar cea mai bună din toate, cea mai conformă cu natura și cu învățăturile bisericii este monarhia. Universul întreg e guvernat de un singur Dumnezeu; corpul omenesc e guvernat de un singur suflet; biserica e guvernată de un singur papă. Nu sunt aceste exemple suficiente ca să ne încredințeze, că și statul trebue să fie condus de un singur suveran?

Și de ce trebue să aibă episcopii această precădere în adunarea poporului? Fiindcă sunt oamenii cei mai desinteresați și mai culți din stat. Mai întâiu, ei n'au familie și n'au avere proprie. Ei n'au prin urmare de apărat nici un interes personal și se pot gândi numai la interesele celorlalți, pot cântări cu imparțialitate nevoile și aspirațiile, adesea contradictorii, ale diferitelor clase de cetățeni, și le pot împăcă după normele superioare ale justiției. Pe de altă parte, episcopii au și cultura necesară, ca să înțeleagă cu adevărat nevoile țării și să le știe găsi leacul. Căci dacă nobilii își datoresc titlurile lor nașterii,—așà încât noblețea lor nu implică nici calități sufletești deosebite, nici o cultură superioară,—episcopi nu pot ajunge decât aceia ce o viață întreagă au servit biserica cu luminile lor și au îngrijit cu devotament poporul strâns în jurul ei. In sfârșit, prin natura misiunii lor chiar, ca părinți sufletești ai oamenilor, episcopii, care și-au început toți cariera ca simpli preoți sau călugări, au trăit vecinic în contact cu poporul, i-au ascultat plângerile, i-au alinat durerile, și îi cunosc prin urmare nevoile mai bine decât laicii, ce nu sunt preocupați decât de interesele, așà de mărginite, ale lor și ale familiei lor. Iacă de ce, conchide Mariana, episcopii și, în genere, membrii clerului, „sunt păzitorii cei mai siguri ai dreptății, ai legilor ai libertății și ai averii publice; iar dacă sunt străjerii statului, cu atât mai mult sunt străjerii regelui, apărătorii lui în cas de răscoală, epitropii lui în cas de minoritate, singurii mijlocitori ce pot există între el și popor“[1]).

După cum sunt însă apărătorii naturali ai suveranului, episcopii sunt și judecătorii lui naturali. Când

[1]) De rege, lib. I cap. 10.

mai desinteresați din stat, care sunt representanții clerului. E o încercare ingenioasă, — mai fină în orice cas decât argumentările medievale ale lui Gregoriu al VII-lea, ale lui Innocentiu al III-lea sau ale lui Bonifaciu al VII-Ilea, — de a reînvia supremația politică a bisericii.

Tot în legătură cu acest scop ultim trebue să punem și ideile economice ale lui Mariana. El nu e un partisan al proprietății individuale. Am văzut mai sus, care a fost, după el, starea primitivă a omenirii. Pământul era la început al tutulor, așà cum lăsase Dumnezeu să fie. Toți culegeau deopotrivă și fără nici o piedică roadele lui. Mai târziu însă, în urmă „păcatului original", oamenii s'au înmulțit și s'au stricat, — și, nesocotind cele hotărîte de înțelepciunea și bunătatea divină, cei mai tari au început să împiedece pe cei mai slabi să culeagă, ca mai nainte, roadele pământului, punând astfel stăpânire pe el. Așà a luat naștere proprietatea. Prin aceasta însă, cei mai mulți oameni au fost despuiați de dreptul ce le hărăzise justiția divină, de a lua de pe pământ tot ce le trebuià ca să trăiască. Așà au luat naștere săracii, alături de bogați.

Iacă, pe scurt, istoria economică a omenirii. Care trebue să fie atunci organisarea ei în timpul de față, și care trebue să fie tendințele ei în viitor? Este evident că societatea datorește o despăgubire celor ce au fost deposedați la origine, atunci când s'a format proprietatea individuală. De acì obiceiul universal de a ajutà pe cei săraci. Bogații au simțit totdeauna nevoia instinctivă de a reparà, în parte, nedreptatea ce au comis-o la început strămoșii lor, ușurând pe cât posibil suferințele celor desmoșteniți de ei. In unele părți chiar, statul a luat asupră-și sarcina asistenței publice. Așà a fost la unele popoare

statul ar trebuì să îngrijască... ca numărul săracilor să crească necontenit. Dând funcțiunile publice numai oamenilor bogați și obligându-i să le exercite în mod onorific, regele i-ar sili să-și cheltuească încetul cu încetul averile. Pe această cale s'ar puteà sporì numărul săracilor și statul ar trebuì prin urmare să verse sume din ce în ce mai mari în casa comunităților religioase, pentru ajutarea lor. Toate bogățiile s'ar concentrà astfel, cu vremea, în mâinile acestor comunități, constituind patrimoniul colectiv al tutulor. Din acest patrimoniu comun apoi, subt îngrijirea bisericii, ca representantă a justiței divine, fiecare ar lua ce-i trebue ca să trăiască.

Unii au văzut în acest ideal comunist al lui Mariana un simplu calcul politic al jesuitului, care se sileà să restabilească—și dacă se poate să întindă—domnia bisericii asupra popoarelor. Nu trebue să uităm însă că comunismul erà în tradiția creștinismului primitiv, și că primii părinți ai bisericii nu ereau nici de cum favorabili proprietății, socotind-o, fără nici o intenție politică, din punct de vedere pur religios, ca un rău, care poate fi tolerat, dar care, pentru curățenia sufletească a creștinilor, ar fi mai bine să lipsească.

III.

Mariana erà un umanist. Pasiunea cu care studiase limbile clasice n'a rămas fără influență asupra modului cum scrià. In istoria literaturii spaniole Mariana e comparat de obiceiu cu Titu-Liviu, iar tractatul său „De rege“ începe cu un prolog care ne aduce aminte de dialogurile lui Platon. In serile de vară, ne spune autorul, spre a se odihnì de munca grea a zilei, se suià cu un prieten pe colinele de lângă Toledo. Acolo,

presentant al filosofiei scolastice din timpul acela. Cursurile pe care le-a ținut la școlile jesuiților din Segovia, Valadolid, Roma, Alcala, Salamanca și Coimbra, i-au atras admirația generală. Iar operele sale, care îmbrățișau toate problemele tradiționale ale filosofiei scolastice, au format 23 de volume in-folio[1]). Nu e dar de mirare că după o viață de muncă așà de încordată, când a murit, la Lisabonna, în 1617, a exclamat, cu câtevà minute înainte de a expirà: nu credeam că moartea e așà de dulce.

Ne vom ocupà mai târziu de metafisica lui Suarez, întrucât a influențat cugetarea filosofică modernă, într'unii din representanții ei de căpetenie, ca Spinoza și Leibniz. Aci vom cercetà numai ideile sale politice, din tractatul „De legibus ac Deo legislatore“ apărut în 1619.

Intrebarea de căpetenie, pe care și-o pune Suarez în acest tractat este: ce sunt legile, care e natura și care e fundamentul lor? Caracterul lor comun și esențial—atât al celor scrise, cât și al celor nescrise — fiind de a obligà voința omenească, problema care se ridică aci este, în fond, aceea a principiului obligației morale. Această problemă însă, pe care Suarez o discută în toate elementele ei, etice, psihologice și metafisice, ese din cadrul cercetărilor noastre actuale. De aceia ne vom mărginì să examinăm numai partea din „De legibus“ în care Suarez caută, nu fundamentul legilor în general, ci fundamentul legilor politice în deosebi.

De unde purced legile ce guvernează viața popoarelor ca unități politice? Cine le face, și cu ce îndreptățire? Există adică printre oameni o putere legitimă, căreia să-i aparțină, în mod natural, dreptul

[1]) Cf. ediția din Lyon, din 1630.

unei norme comune, nu e posibilă societatea. Și fără o autoritate care să vegheze la respectarea normei comune, subordonarea voințelor nu se poate menține. Căci oamenii hotărăsc ușor ceeace li se pare bine, dar execută anevoie hotărîrea luată, și adesea trebuesc siliți s'o facă.

Așà dar, natura împinge pe oameni să trăiască în societate, iar societatea nu e posibilă fără o autoritate politică. Prin urmare autoritatea politică e comformă naturii. Altfel natura ar fi absurdă, fiindcă ar voì scopul, fără să voiască mijloacele, și această absurditate n'o putem admite fără a înjosì înțelepciunea divină.

E acum întrebarea, cui aparține autoritatea politică? Dacă ea este un produs al naturii, ca și societatea care nu poate există fără ea, — în mâinile cui a pus-o natura?

Autoritatea politică sau suveranitatea, zice Suarez, nu poate aparține-a nici unui om în particular. Căci am văzut, că în ordinea naturii toți oamenii se nasc liberi și egali. Toți au aceleași drepturi și nici unul dintr'înșii nu poate porunci celorlalți. S'ar puteà zice, e adevărat, că Dumnezeu a dat la început primului om dreptul să stăpânească lumea, și prin urmare și neamul omenesc întreg, ce urmà să iasă dintr'însul, și că acest drept erà firesc întrucât nu erà în fond decât dreptul părintelui de a-și guvernà familia. Trebue să deosebim însă, răspunde Suarez, puterea domestică sau „economică“ care e de ordin privat, de puterea politică sau socială, care e de ordin public. Un părinte nu poate aveà în familia sa decât pe cea dintâiu. Căci procrearea nu dă prin chiar natura ei un drept politic asupra unei întregi posterități, care poate să fie compusă din numeroase familii diferite. Părintele nu e decât șeful familiei

în totalitatea lor. Dacă societatea nu poate luà naștere de cat prin consimțământul celor ce se învoesc să trăiască împreună după anumite norme, este evident că numai ei pot hotărî acele norme. Numai cei ce formează societatea pot hotărî adică legile, după care ea urmează să fie guvernată. Puterea însă de a face legile e însăși suveranitatea. Prin urmare, suveranitatea nu poate aparțineà decât tutulor membrilor societății, în comun.

Acum, omenirea nu formează o singură societate. Și e foarte ușor de priceput de ce. Consimțământul mutual sau acordul de voințe, fără care societatea nu poate lua naștere, nu se puteà realisà, ca un act unic, în întreaga omenire de pe întreaga suprafață a pământului. El s'a realisat numai parțial, în grupuri mai restrânse de oameni și în regiuni mărginite. Omenirea s'a divisat astfel dela început într'o sumă de societăți diferite, într'o sumă de state independente. In fiecare din aceste corpuri politice însă, suveranitatea aparține tuturor membrilor ce'l alcătuesc, fără deosebire.

Ceeace induce în eroare pe cei ce reflectează pentru prima oară la originea suveranității, e faptul că ea este exercitată mai la toate popoarele, și din timpurile cele mai vechi, de o singură persoană,— de un principe, de un rege sau de un împărat. Și fiindcă nu se vede bine, cum puteà să aibă un om această putere de a porunci celorlalți oameni, s'a crezut că ea i-a fost conferită de Dumnezeu, ca o răsplată pentru meritele lui și din milă pentru nedestoinicia noroadelor, care s'ar fi pierdut altfel prin nelegiuirile lor. Realitatea e însă alta. Cele mai multe popoare au găsit de cuviință să însărcineze cu exercitarea puterii politice o persoană unică, pe care au ales-o, firește, după anumite norme. Probă e însuși

narhului suveranitatea cu un mandat limitat și imperativ, — ci i-o încredințează fără nici o condiție, i-o dăruește pur și simplu. De ce? Fiindcă are credința că monarhul pricepe mai bine interesele statului decât le-ar pricepe el însuși, și îi lasă deci libertatea absolută să hotărască singur, cum crede de cuviință, în toate privințele. In monarhii, suveranul face singur legile și le execută singur prin subordonații săi, iar poporul se supune fără nici o reservă. Puterea monarhului nu se întemeiază deci pe o delegație, ci pe o „alienație" a suveranității poporului"[1]).

De acî vine caracterul absolut al puterii regale, și transmisiunea ei ereditară. Odată ce poporul și-a încredințat soarta persoanei pe care a socotit-o în stare să-l guverneze în chipul cel mai potrivit cu interesele sale,—i-a dat prin aceasta chiar și dreptul să desemneze singur pe acela ce urmează să-i ducă mai departe opera, când el nu va mai fi. Și fiindcă această moștenire presupune o inițiare prealabilă, nimic mai firesc decât ca monarhul să-și aleagă moștenitorul din cei ce trăesc lângă el, adică din familia lui.

Iacă explicarea naturală a monarhiei absolute și ereditare. Ea nu e o instituție divină, sau de drept divin, cum se crede. Ea nu e decât o formă de guvernământ, aleasă liber de unele popoare, ca cea mai utilă, printre diferitele forme de guvernământ, care, dacă nu sunt deopotrivă de utile, sunt însă deopotrivă de legitime. Firește, sunt și casuri, când monarhia absolută se întemeiază pe o usurpare sau pe dreptul războiului. Suveranitatea usurpată prin trădare și crimă, sau în ori ce alt mod, e nelegitimă,

[1]) „...alienatio, perfecta largitio totius potestatis". De legibus lib. III, cap, 4.

viața chiar a cetățenilor, sau când pune în primejdie existența statului, poporul are dreptul să-l declare vrăjmaș public și să ia armele. Ca și în casul tiranului usurpător, când războiul pe față nu e posibil, cetățenii au dreptul să recurgă la asasinat [1]).

Spre a evită această tristă eventualitate, e bine ca suveranul, în monarhiile absolute, să aibă consimțământul poporului pentru toate legile pe care le face. Am zis, e drept, că în monarhii suveranul face singur legile. Și e firesc să fie așà. Căci dacă le-ar face poporul, suveranul n'ar mai fi decât un funcționar însărcinat cu aducerea lor la îndeplinire, ca șefii puterii executive în republici. E drept că în unele monarhii puterea legislativă e în mâna adunării poporului. Acele monarhii nu sunt însă decât republici deghizate. In monarhiile propriu zise, suveranitatea aparținând monarhului, și atributul ei esențial fiind puterea legislativă, numai el singur poate să facă legi. Consimțământul poporului, sau acceptarea, cum zice Suarez, nu e de trebuință spre a da hotărîrilor suveranului puterea de legi. Ele capătă această putere prin simpla lor promulgare. Dar, înainte de a lua hotărîri, e bine ca suveranul să se informeze de dorințele poporului, prin sfetnicii săi.

Cum se vede, Suarez se apropie de părerile lui Bodin. Ca și juristul francez, jesuitul spaniol crede că monarhia e formă cea mai bună de guvernământ, că într'însa poporul dăruește monarhului suveranitatea fără nici o condiție, că el face prin urmare singur legile, dar că e bine să ia, la facerea lor, și avisul celor ce reprezintă opinia publică. Bodin ne

[1]) În tractatul „De legibus" Suarez alunecă discret asupra acestei ultime eventualități, Pe față și cu toată energia o susține însă în cartea sa „Defensio fidei" îndreptată împotriva regelui Angliei (cf. lib. III, cap. 3, și lib. IV, cap. 8).

ca principe lumesc, creat de liberalitatea împăraților romani. El n'are deci dreptul să numească și să depună pe regi, — drept pe care i-l acordă trufașa concepție medievală a bisericii, nici să facă legi sau să se amestece altcumva în administrația statelor lor. Acestea sunt atribute ale suveranității politice, care aparține în mod natural popoarelor și, printr'însele, șefilor de stat.

Dar de acì nu resultă că papa, ca șef suprem al bisericii, nu trebue să se preocupe nici de cum de legile la care sunt supuși creștinii în diferitele state. Căci aceste legi pot să fie vătămătoare intereselor lor spirituale, să tindă bunăoară a-i abate dela învățăturile evangheliei, și să-i împingă astfel la heresie și pierzare. Este evident că în asemenea casuri papa are dreptul să intervină sau să abroge legile civile, ce împiedecă biserica să-și îndeplinească misiunea ei mântuitoare [1]).

Când suveranii se opun acestei intervenții a papei, sau când devin ei înșiși heretici, biserica are dreptul să-i excomunice și să-i depună. Cât despre suveranii „necredincioși" — ce nu aparțin adică religiei catolice — papa n'are dreptul să-i excomunice, dar poate să le declare războiu, când creștinii din statele lor sunt asupriți.

Subt această formă, deși n'are nici o putere politică, papa poate să controleze legislația tutulor statelor, spre a vedeà dacă e conformă sau nu cu învățăturile bisericii. El devine astfel suprema instanță legislativă, dinaintea căreia trebue să se plece orice autoritate politică. Mai mult chiar, are dreptul să depună pe regi, când se depărtează ei înșiși de credința «cea adevărată». El devine astfel judecătorul suprem al șefilor de stat, al tutulor fără deosebire.

[1]) De legibus, lib. III, cap. 6.

sunt însă acele regule și unde trebuesc căutate? De vreme ce un drept scris al războiului nu există, ele nu pot fi găsite decât în dreptul nescris sau natural, ele nu pot izvorî adică decât din natura omenească în general și din scopurile pentru care oamenii, potrivit cu natura lor, se luptă pe calea armelor.

Această idee, nouă și profundă, că războiul însuși, ca negare a dreptului positiv, trebue să rămână în limitele dreptului natural, apare în germen la câțiva cugetători, în mare parte uitați astăzi, din a doua jumătate a veacului al XVI-lea. Un profesor dela universitatea din Salamanca, Francisco a Victoria, a publicat în 1557 o operă intitulată „Relectiones theologicae", care cuprindeà câteva capitole asupra „dreptului războiului" [1]). Învățatul spaniol cercetà—și lucrul e caracteristic—causele „juste" ale războiului, scopurile lui „adevărate", dreptul supușilor de a examinà motivele pentru care suveranii pornesc un război, etc. După părerea lui, nu se poate ca ambele părți ce se războiesc să aibă dreptate. Războiul nu poate fi „just" decât pentru una din ele. Și, în casul când supușii suveranului, de partea căruia e nedreptatea, își dau seamă de

---

[1]) Unii cred că această operă a lui Francisco a Victoria a apărut în 1581. Așa e bunăoară Paul Janet, în Histoire de la Science politique, t. II, p. 227, nota.

Nu știu, de unde a luat Janet această dată. El citează pentru urmașii lui Francisco a Victoria pe Hallam care vorbește de ei toți, în „Histoire de la littérature de l'Europe pendant les quinzième, seizième et dixseptième siècles", t. II, chap. 4. Însă Hallam, întemeindu-se pe ediția din Veneția, din 1626, a operei lui Francisco a Victoria, spune lămurit că prima ei ediție a apărut la Lyon în 1557, a doua la Salamanca în 1565, a treia la Lyon în 1587, etc. Cf. Hallam, op. cit., t. II, p. 176.

remonialul uzual pentru primirea lor, și, mai ales, drepturile lor în țările străine. Studiul acestor drepturi, care formează obiectul părții a doua, constitue un mic tractat de drept internațional. Mai însemnată e lucrarea „De jure belli", pe care Gentillis a publicat'o în 1589. Cu drept cuvânt s'a văzut în această lucrare prototipul operei lui Grotius „De jure belli et pacis" de care vom vorbì mai jos. Nu numai materiile studiate, dar până și ordinea lor e pe alocurea aceeași; în cartea întâia și a treia, bunăoară, a operei lui Grotius, succesiunea capitolelor e aproape aceiași ca în lucrarea lui Gentillis.

Cu toate acestea, importanța împrumuturilor, pe care marele jurist olandez le-a făcut predecesorului său, a fost exagerată[1]). Gentillis, pe care Grotius îl citează totdeauna și cu mari elogii, e un scriitor obscur și adesea superficial; iar imensul material de citații cu care își ilustrează afirmările îi dă mai mult înfățișarea unui compilator, decât a unui filosof care ar reflectà liber asupra problemelor de filosofie a dreptului.

Nu e dar de mirare, că acești începători sunt aproape cu totul uitați astăzi. Dacă memoria posterității e adesea prea scurtă, causa este că ea nu păstrează de regulă decât amintirea acelor cugetători, cu care curentele de idei ajung să aibă o intensitate suficientă spre a se impune atenției tutulor. Iacă de ce astăzi, ca propovăduitor al dreptului natural în relațiile dintre popoare, și prin urmare ca întemeietor al dreptului internațional, e socotit marele jurist olandez Hugo Grotius.

---

[1]) Cf. Kaltenborn, Die Vorläufer des H. Grotius. In această lucrare, autorul dă predecesorilor lui Grotius mai multă însemnătate decât au. Asupra exagerărilor lui Kaltenborn, cf. R. von Mohl, Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, I, p. 228.

rea lui Henric al IV-lea, și trei tragedii, scrise toate în versuri latine, au eșit din aceste îndeletniciri tinerești. Despre una din aceste tragedii, a căror valoare nu poate fi aici în discuție, și care erà intitulată „Adamus exsul", se zice că ar fi servit de model poemei lui Milton „Paradisul pierdut". Dar nici o dovadă de fapt nu confirmă această presupunere.

Acestor producțiuni poetice însă le-au urmat în scurtă vreme lucrări mai serioase, lucrări de drept, de istorie și de teologie. Cele mai însemnate dintr'ânsele sunt: tractatul despre libertatea mărilor [1]), despre care vom vorbì mai jos, tractatul despre vechimea republicei batave [2]), un mic tractat de politică, alcătuit dintr'un studiu comparativ al statelor [3]), din care nu ni s'a păstrat decât un fragment și o istorie a Țărilor de Jos, care n'a apărut decât mai târziu după moartea sa [4]).

Ajutată de prestigiul pe care i l'au dat aceste lucrări, cariera publică a lui Grotius a făcut progrese repezi. El a fost numit, pe rând, istoriograf al „statelor generale", avocat general al Olandei, consilier pensionar al orașului Rotterdam, ambasador pe lângă regele Iacob I al Angliei, și în sfârșit mare pensionar al Frisiei de apus și al Olandei, un fel de ministru al acestor provincii. Din nefericire, luptele religioase pricinuite de vrăjmășia celor două secte, a gomariștilor și a arminienilor, i-au schimbat în scurtă vreme cursul vieții. Aceste lupte au avut ca punct de plecare discuțiile pur teoretice, dintre doi profesori de teologie dela universitatea din Leyden,

[1]) Mare liberum, 1609.
[2]) De antiquitate reipublicae batavicae.
[3]) Parallela rerum publicarum.
[4]) Annales et historiae de rebus belgicis.

natic al pastorilor, care, în marea lor majoritate, considerau pe Arminius ca abătându-se dela forma ortodoxă a protestantismului, și-l atacau cu violență în predicele lor. Oamenii culți, asupra cărora argumentele logice aveau mai multă putere, dedeau totuși dreptate lui Arminius. Printre aceștia se afla și Grotius, împreună cu marele pensionar al Țărilor de jos, Oldenbarneveldt. Masele populare însă, influențate de pastori, rămâneau câștigate pentru doctrina lui Gomar.

Fiindcă discuțiile deveneau din ce în ce mai violente și amenințau să rupă pe protestanții din Țările de jos în două secte diferite, autoritățile politice au crezut că trebue să intervină. Statele generale, fiind compuse în majoritate din oameni culți, care, cum am văzut, erau de partea lui Arminius, au însărcinat pe Grotius să redacteze un edict pentru pacificarea spiritelor. Edictul dedeà dreptate arminienilor, dar lăsà gomariștilor toată libertatea de conștiință, invitându-i însă și pe unii și pe alții să se potolească, spre a evità turburări dăunătoare pentru pacea publică. Gomariștii au protestat printr'o adresă, cunoscută în istorie sub numele de „remonstranță". Arminienii au răspuns printr'o „contra-remonstranță", și discuțiile, în loc să se potolească, au devenit și mai violente.

De aceste împrejurări a căutat să profite Mauriciu de Nassau, prințul de Orange, care voià să transforme republica descentralizată a Țărilor de jos într'o monarhie mai unitară. Și această intenție nu erà numai a lui, ci și, mai ales, a numeroșilor săi partisani, care nu erau mulțumiți cu constituția politică a statului. Această constituție, ieșita din uniunea dela Utrecht, lăsà prea multe drepturi proprii provinciilor confederate, din care causă inte-

lângă Gorcum, după vreo doi ani de pregătire a isbutit să-l facă să evadeze, ascuns într'o ladă de cărți. Grotius a fugit apoi în Franța și s'a stabilit mai întâi la Paris, unde regele Ludovic al XIII-lea l'a primit foarte bine și i-a servit câtva timp o mică pensiune, ca să aibă cu ce trăi, de vreme ce toată averea sa fusese confiscată în Olanda. Mai târziu, presidentul de Mesmes l'a luat sub îngrijirea sa și l'a instalat în castelul său dela Balagny, lângă Senlis. In liniștea pe care o găsise în sfârșit, și cu libertatea absolută de care se bucură, Grotius și-a strâns ideile și s'a apucat să scrie opera sa de căpetenie „De jure belli et pacis"[1]).

In doi ani de muncă neîntreruptă, și neturburată de nici o grije, monumentala lucrare a putut fi dusă până la capăt. Apărută în 1625, opera lui Grotius a avut imediat un mare răsunet și a fost tradusă în mai multe limbi [2]). Celebritatea însă pe care i-a atras'o acest succes, pe lângă mulțumirea pe care nu puteà să nu i-o pricinuiască, i-a schimbat iarăși cursul vieții. Richelieu, puternicul ministru al lui Ludovic al XIII-lea, i-a cerut să intre în serviciul său, în condiții însă pe care învățatul olandez, cu toată situația sa delicată, nu le-a putut acceptă. Acest refuz a indispus pe Richelieu, și, temându-se de reaua voință a vindicativului cardinal, Grotius a crezut că erà mai prudent să părăsească Franța.

[1]) Intr'o scrisoare adresată lui De Thou (fiul) în August 1623, Grotius spune pentru prima oară că s'a hotărît să studieze principalele probleme ale dreptului ginților: „...versor in examinandis controversiis praecipuis quae ad jus gentium pertinent". — Grotii Epistolae ad Gallos, epist. 75.

[2]) Traducerile mai recente, utilisabile astăzi, sunt: cea franceză a lui Pradier-Fodéré, întitulată „Du droit de la guerre et de la paix", și cea germană a lui Kirchmann, întitulată „Vom Recht des Krieges und Friedens". Această din urmă traducere e publicată în „Philosophische Bibliothek", Bd. 16.

II.

Din numeroasele scrieri ale lui Grotius, cea care a rămas până astăzi legată de numele său, ca un monument al cugetării politice, este tractatul „De jure belli et pacis". Ce mare influență a avut acest tractat, ne-o poate arătà faptul că pe la jumătatea veacului al XVII-lea devenise un manual clasic de drept public, la toate universitățile de pe continent. In Anglia, din causa deosebirii legilor, autoritatea sa a fost mai puțin întinsă, deși erà citat totdeauna cu respect. Și în afară de cercurile învățaților specialiști, opera lui Grotius s'a bucurat de o favoare deosebită. Oamenii de stat o utilisau adesea. Se povestește, bunăoară, că regele Gustav-Adolf al Suediei o purta totdeauna cu sine. Printre puținele cărți ce s'au găsit în cortul său, când a murit, după bătălia de la Lutzen, a fost și tractatul „De jure belli et pacis".

Care erà dar cuprinsul acestui tractat celebru?

„Am văzut în toată lumea creștină, zice Grotius în discursul preliminar al operei sale, o stare de vrăjmășie care ar face să roșească chiar și pe barbari, războaie începute subt pretexte neînsemnate sau fără nici un pretext, și conduse fără nici un respect pentru legile divine și umane, ca și cum o simplă declarație de război ar trebuì să deschidă poarta tuturor crimelor." [1]) Isbit adică de necontenitele războaie din timpul său, și mai ales de sălbăticia purtării armatelor în afară de luptele propriu zise, Grotius s'a simțit îndemnat să cerceteze dacă războiul suprimă cu desăvârșire dreptul, dacă se poate adică vorbì, și în ce măsură, de un drept al războiului. Spre a deslegà însă această problemă,

[1]) De jure belli et pacis, disc. prael., § 29.

a lucrà împotriva scopurilor pe care le urmăresc? Evident că da. Sunt legile naturii omenești, pe care nimeni nu le poate călcà nepedepsit. Suma acestor legi constitue dreptul natural, care formează temelia dreptului scris, subt toate formele lui.

In adevăr, dreptul în general e de două feluri: divin și uman. Cel dintâi își are originea în voința lui Dumnezeu și se întemeiază pe dogmele revelate ale bisericii. Cel de-al doilea își are originea în natura societăților omenești și se întemeiază pe condițiile de care atârnă existența lor. Aceste două divisiuni ale dreptului n'au întru nimic a face una cu alta și trebuesc separate în mod absolut. Cea dintâi trebue lăsată pe seama bisericii; oamenii politici și fiilosofii n'au să se ocupe decât de cea de-a doua.

Urmând, după modelul juriștilor romani, vechea doctrină stoică, Grotius împarte dreptul uman în civil și natural. Cel dintâi e un produs istoric, și înțelegerea lui nu se poate întemeià decât pe studiul împrejurărilor sociale și politice, care au influențat necontenit raporturile dintre oameni, înlăuntrul statelor constituite. Cel de-al doilea e un complex de principii filosofice ce isvorăsc din studiul naturii omenești, abstracție făcând de influența împrejurărilor istorice. Dreptul civil poate să varieze, și variază de fapt, dela un popor la altul; dreptul natural trebue să rămână pururea acelaș, ca expresie a condițiilor de existență, de pretutindeni și totdeauna, ale omului în viață socială.

Spre a descoperì aceste condiții, care formează temelia întregei științe a dreptului, Grotius cercetează mai întâi originea vieții sociale,—și o găsește într'o nevoe fundamentală a naturii omenești, nevoe pe care o numește „pofta de societate“ (ap-

De acĭ se vede că dreptul natural nu atârnă întru nimic de teologie. El ar există, chiar dacă n'ar există nici un fel de religie. Se poate foarte bine închipuĭ o societate, în care oamenii n'ar aveà ideea de Dumnezeu și n'ar practică nici un cult, și totuși, dacă trăesc împreună, trebue să se supună condițiilor de cari atârnă posibilitatea vieții în comun, condiții pe cari le formulează dreptul natural. Iar aceste condiții sunt pretutindeni aceleași, oricare ar fi caracterul, temperamentul, gradul de cultură... etc., al oamenilor. Bodin ne-a arătat cât de mult se deosebesc locuitorii diferitelor regiuni ale pământului, după climă. Din punctul de vedere însă al dreptului natural, aceste deosebiri n'au nici o însemnătate. Fie că locuesc la sud, fie că locuesc la nord, fie că sunt imaginativi și indolenți, fie că sunt realiști și brutali... etc., condițiile vieții în comun rămânând aceleași, oamenii trebue să-și respecte reciproc viața, averea și interesele, dacă voesc să trăiască împreună. Altfel, viața în comun nu e posibilă. Nici chiar Dumnezeu nu poate schimbă acest fundament al dreptului natural, după cum nu poate împiedică ca două și cu două să facă patru[1]).

De acĭ resultă în același timp criteriul care ne poate ajută să deosebim preceptele dreptului natural de acelea ale dreptului positiv. Orice precept, pe care îl consacră tradiția tutulor popoarelor, aparține cu siguranță dreptului natural. Căci preceptele care, cu toată diversitatea împrejurărilor geografice, etnice și politice, au rămas totuși aceleași la diferitele popoare, exprimă tocmai condițiile generale și invariabile ale vieții sociale. Dimpotrivă, toate preceptele juridice, care diferă dela un popor la altul,

[1]) De jure belli et pacis, lib. I, c. 1.

brilor ei, să resolve pe cale pacinică conflictele ce se ivesc între dânșii, să pedepsească pe cei ce nu respectă drepturile celorlalți, și să-i apere pe toți împotriva atacurilor din afară. O asemenea autoritate însă, ca să poată funcționă, trebue să fie recunoscută de toți membrii societății, pentruca toți să i se supună fără discuție. Această supunere a tutulor, față de o putere care să aibă dreptul să le poruncească la toți, constitue o altă condiție de existență a vieții sociale, și prin urmare un alt principiu al dreptului natural.

Acest principiu, pe care se întemeiază organisarea statelor,— a tutulor fără deosebire, oricare ar fi forma lor,— e principiul suveranității. La prima vedere, el vine în conflict cu libertatea naturală a omului. Căci, din punctul de vedere al dreptului natural, nu există nici un motiv pentru care un om ar fi supus altuia; toți se nasc liberi și egali în drepturile lor. Tocmai fiindcă e însă liber, fiindcă poate adică dispune de sine însuși, omul poate renunță la libertatea sa în schimbul altor foloase,— își poate vinde bunăoară libertatea în schimbul întreținerii. Aceasta e originea sclaviei voluntare, pe care o admiteă legislația romană. Tot așà, indivizii ce compun o societate pot renunță la libertatea lor, în schimbul foloaselor ce resultă pentru ei din activitatea regulatoare și protectoare a unei autorități.

Grotius înțelegeà dar suveranitatea în felul lui Bodin. Dreptul de a dispune de ei înșiși este un drept natural al tuturor oamenilor ce compun un popor. Acest drept însă ei îl cedează, pentru anumite foloase, unei autorități, compuse dintr'una sau mai multe persoane. Ca atare, suveranitatea nu este, pentru persoanele care o exercită, un mandat, cum susținea Althusius și cum admiteau în ge-

dreptul să refuze de a luà armele, când suveranul lor declară unui stat vecin un război nedrept. Sau, ca să trecem dela un exemplu în mare la un exemplu în mic, călăul însuși are dreptul de a se asigurà că sentința, pe care é chemat s'o execute, e dreaptă; altfel, poate refuzà să-și îndeplinească funcțiunea. In asemenea casuri resistența cetățenilor e pasivă; ea constă numai în refuzul de a executà ordinele suveranilor. Sunt însă și casuri în care resistența cetățenilor poate devenì activă. Așà e bunăoară când suveranul nesocotește legile elementare ale justiției față de supușii săi, amenințându-le viața sau vătămându-le interesele; sau, când nu îndeplinește condițiile sub care i-a fost încredințată puterea politică, dacă asemenea condiții au existat; sau, când trădează statul în profitul streinilor... etc. In asemenea casuri, suveranul poate fi depus și pedepsit, fie cu exilul, fie cu închisoarea, fie chiar cu moartea. Dar dreptul de a-l depune și de a-l pedepsì nu poate aparținea decât poporului, în conformitate cu legile statului, și nu se poate exercità decât prin organele lui legale. Particularii nu pot aveà, în nici un cas și cu nici un chip, acest drept. Doctrina regicidului, așà cum o formulau monarhomahii, e respinsă de Grotius cu hotărîre, ca nefiind conformă cu principiile justiției și ca fiind primejdioasă pentru ordinea publică.

Cum se împacă însă această teorie liberală a dreptului popoarelor de a depune și pedepsì pe suverani, cu concepția absolutistă a suveranității, după definiția pe care am văzut-o mai sus? Am zis că suveranitatea e dreptul stăpânului, asupra sclavului, transportat la un monarch și la un popor. Acest drept trebue să fie, evident, absolut, ca orice drept de proprietate. Cine posedă un lucru, poate

politice ale unui popor. Și, ca și în casul sclaviei voluntare, această înstrăinare a libertății cetățenilor are o causă, care este în acelaș timp o condiție: folosul cetățenilor, apărarea vieții, averii și tuturor intereselor lor, înlăuntru și în afară, cum am văzut mai sus. Când această causă lipsește, când această condiție nu mai e împlinită, este evident că poporul își reià libertatea, și poate uzà de ea ca să depună pe monarh.

Căci, la urma urmei, ce este un stat? Este „o reunire perfectă de oameni liberi, asociați spre a se bucurà împreună de protecțiunea legilor și pentru utilitatea lor comună“ [1]). Suveranitatea monarhilor ce guvernează un stat nu e dar ceva mistic, nu e un dar de sus, de care ei s'ar bucurà „prin grația lui Dumnezeu“ fără nici o condiție și fără nici o restricție. Ea este un drept natural al totalității cetățenilor ce formează statul ca societate politică, dreptul de a dispune de ei înșiși în virtuteà libertății lor naturale. Și e ușor de înțeles, că cetățenii nu renunță la acest drept, delegându-l monarhilor, decât numai cu condiția de a fi exercitat spre folosul lor.

Așà dar, cu toate aparențele absolutiste ale teoriei sale, Grotius se îndreptează și el pe calea care aveà să ducă la monarhia constituțională, preconisată de cugetătorii politici ai veacului următor.

III

Am zis că dreptul natural isvorăște întreg din condiția de căpetenie a vieții sociale, care este obligația celor ce voesc să trăiască împreună, de a-și respectà reciproc viața și averea. Această formulă

[1]) De jure, lib. I, c. I, § 14.

pământ, și să nu mai fie nici o discuție. Ocuparea cu forța și împărțirea de bună voe sunt dar cele două izvoare ale proprietății individuale. Iar odată ce a luat naștere și a intrat în obiceiul popoarelor, proprietatea individuală a fost socotită pretutindeni ca o garanție de pace și armonie între oameni, și respectul ei a devenit o condiție de căpetenie a posibilității vieții sociale.

In sfârșit, când oamenii s'au înmulțit așà de tare încât au ocupat tot pământul disponibil, în unele părți ale lumii cel puțin, dobândirea proprietății prin mijloacele de la început n'a mai fost cu putință. Dreptul primului ocupant nu mai puteà creà proprietatea, atunci când nu mai erà nimic neocupat. Iar împărțirea de bună voe nu mai puteà de cât să transmită proprietatea, în casurile de succesiune. Așa încât astăzi, zice Grotius, proprietatea nu se mai poate dobândì decât prin moștenire, donațiune sau vânzare. Jurisconsulții romani mai admiteau, e drept, încă un mod de a creà proprietatea, care este munca. Este proprietar al unui lucru, ziceau ei, cel ce este causa existenței lui. Cel ce culege bunăoară o piatră de pe drum și face din ea un obiect util sau prețios, devine proprietarul acelui obiect. Acest mod însă de a creà proprietatea este, zice Grotius, sau aparent sau incomplet. In adevăr, dacă materia, pe care o transformăm prin munca noastră, ne aparține nouă,—atunci dreptul de proprietate asupra obiectului, căruia i-am dat ființă, nu e decât continuarea dreptului de proprietate pe care îl avem asupra materiei primitive. Dacă acea materie nu erà a nimănui, atunci ea devine proprietatea noastră în virtutea dreptului de primă ocupare, — și dreptul asupra obiectului ce ia naștere dintr'însa nu e decât o continuare a lui.

în pace și concordie, decât numai dacă își respectă reciproc posesiunile de fapt. Ei s'au învoit dar s'o facă, recunoscând fie-căruia dreptul să se folosească exclusiv de tot ce stăpânea, și instituind pedepse pentru cei ce se atingeau de posesiunile altuia. Stăpânirile lor de fapt au devenit atunci stăpâniri de drept, au devenit adică proprietăți, în înțelesul de astăzi al cuvântului.

De ací resultă însă, că dreptul de proprietate, nefiind un drept natural, n'are o valoare absolută. O necesitate socială l'a înființat, o altă necesitate socială îl poate desființa. Așà bunăoară, fiecare e proprietarul alimentelor pe care le-a produs el însuși sau pe care le-a cumpărat cu banii săi. Pe o corabie însă, rătăcită de furtună pe mare și pe care călători sunt amenințați să moară de foame, dacă cinevà are, din întâmplare, provizii mai abundente, ele încetează de a mai fi proprietatea lui și trebuesc împărțite între toți, căci toți au dreptul la existență, care este un drept natural. Tot așà, într'un oraș, fiecare cetățean e proprietarul casei sale, de care nimeni nu se poate atinge. Când isbucnește însă un incendiu, serviciul de siguranță al orașului îi poate dărâma casa, dacă e nevoe, spre a împiedeca întinderea flagelului.

Pe de altă parte, dacă proprietatea n'are altă origine decât ocuparea de fapt sau împărțirea de bună voe, atunci, tot ce nu poate fi nici ocupat, nici împărțit de nimeni, rămâne un lucru al nimănui, și prin urmare al tutulor,—un lucru adică de care ori cine se poate folosì în toată libertatea. Așà este de pildă marea. Ea nu poate fi ocupată de nimeni, nici de indivizi, nici de popoare. Iar împărțirea ei n'ar fi îndreptățită de nici o necesitate, fiindcă marea e destul de mare ca să îndestuleze pe toți, fie

hotărît pedepse pentru cei ce se abăteau dela regulele de conduită prescrise.

Avem acì fundamentul natúral al dreptului penal. Dreptul societății de a pedepsì pe cei ce nesocotesc condițiile vieții sociale, este el însuși o condiție a posibilității acestei vieți. Căci dacă oricine ar puteà călca nepedepsit legile ce regulează raporturile dintre oameni, nimeni nu le-ar mai respectà, — și viața în comun ar devenì imposibilă. Respectul legilor trebue dar asigurat, și în acest scop societatea are dreptul să pedepsească pe cei ce se abat dela el. Acest drept resultă din natura chiar a societății și a condițiilor ei de existență, și e prin urmare un drept natural.

Să'l examinăm însă mai de aproape. Care e înțelesul și care e întinderea lui ? Cum trebue să pedepsească societatea pe cei ce i-au nesocotit legile ? Ori cum și fără nici o normă ? Poate adică să facă cu ei ce vreà ? — Nu, zice Grotius. Orice om se răsbună, când i se face un rău. Societatea însă nu trebue să se răsbune. Răsbunarea e o pornire pasională care duce adesea la cele mai crude rătăciri. Dreptul de a pedepsì al societății e o manifestare a rațiunii și trebue să rămână închis în marginile dreptății și umanității. Pentru cel ce se răsbună, răul pe care îl face e un scop ; pentru societatea care pedepsește, suferința pe care o provoacă e un mijloc. Răsbunarea individuală e o operă de distrugere, pedcapsa socială trebue să fie o operă de conservare și de perfecționare, — de conservare a societății și de perfecționare a membrilor ei. „Când un om, zice Grotius, pedepsește un alt om, care este, din punctul de vedere al naturii, egalul său, el trebue să-și propună un scop oarecare. De aceia ziceau scolasticii, că spiritul celui ce pedepsește nu

deapsa apără și societatea, în întregul ei, împotriva faptelor rele.

Am zis, că dreptul de a pedepsi al societății e o manifestare a rațiunii, și trebue ca atare, spre a se deosebi de răsbunarea personală, să se mențină în limitele dreptății și umanității. Care sunt însă aceste limite?

Principiul general de care trebue să se conducă societatea, în urmărirea celor ce i-au călcat legile, este că pedeapsa trebue să fie potrivită cu vina. Căci vina nu e totdeauna deopotrivă de mare. Ea variază după natura faptului comis și după calitatea celui ce l'a comis. Grotius e astfel adus la o clasificare a faptelor rele, pe care le deosebește în crime împotriva societății întregi sau crime publice (— astăzi zicem crime politice), crime împotriva vieții particularilor, crime împotriva căsătoriei și familiei, crime împotriva proprietății. Gravitatea acestor diferite categorii de fapte nu este aceiași și înlăuntrul fiecăreia din aceste categorii gravitatea faptelor poate să fie foarte diferită. Legile penale trebue dar să prevadă amănunțit casurile posibile, și la fixarea pedepselor trebue să lase judecătorilor o oarecare latitudine, stabilind un maximum și un minimum, fiindcă am zis că pedeapsa mai variază și după calitatea celui ce a comis fapta. Familia, educația, averea, situația socială, crează printre criminali deosebiri mari. Este evident bunăoară că un om sărac, care fură subt presiunea nevoilor materiale, e mai puțin vinovat decât un om bogat, care înșală din lăcomie, ca să-și sporească cu orice preț averea. Tot așa, un om incult, al cărui spirit e obtus și care nu-și poate da bine seamă de toate consecințele faptelor sale, e mai puțin vinovat de cât un om care a avut parte de toate luminile învăță-

gioase, nu intră în domeniul jurisdicțiunii penale. Căci dreptul societății de a pedepsii nu este, cum am văzut, de cât dreptul ei de a se apără împotriva a tot ce o poate vătăma. Față dar de stările sufletești, care nu se traduc prin fapte capabile să-i aducă vreun prejudițiu, societatea n'are de ce să se apere,—și dar n'are nici dreptul de a le pedepsi. Pe această cale ajunge Grotius la principiul libertății de conștiință. Omul nu e liber să facă ori ce, dar e liber să gândească ori ce. Stabilind acest principiu general, Grotius se ridică deasupra celor ce se mărgineau să susțină toleranța religioasă, pe motivul că credințele spirituale nu se pot impune cu arme materiale,—ca Bodin și ceilalți cugetători politici pe care i-am studiat. Căci în ideea toleranței intră o nuanță de îngăduire, de generositate, —ca și cum s'ar fi dăruit celor ce beneficiau de această toleranță în diferitele state, adică minorităților de altă confesiune de cât majoritatea cetățenilor, cevà ce nu li se cuveneà de drept. In contra acestei nuanțe se ridică Grotius, susținând libertatea de conștiință ca un drept natural. Societatea n'are dreptul să pedepsească ce nu o vatămă, și stările sufletești nu o vatămă întru nimic, cât timp nu se traduc prin fapte care să atingă condițiile ei de existență.

V.

Am examinat până acum dreptul societății de a pedepsi pe cei ce nesocotesc legile ei și prin urmare, atingând condițiile vieții în comun, îi amenință existența. Dreptul de apărare al societății în asemenea casuri este, am zis, fundamentul dreptului penal. Insă existența societății nu e amenințată numai

când, în realitate, războiul nu este de cât o negare a dreptului civil, nu și a dreptului natural.

Am zis, în adevăr, că forța însăși trebue să se supună, în desfășurarea ei, unor regule, căci altfel ar puteà să se îndrepteze în contra scopului chiar pe care îl urmărește. Războiul dar, de și este în principiu o negare a dreptului, nu suprimă cu desăvârșire dreptul. Cum zice Grotius însuși: „legile amuțesc în mijlocul sgomotului armelor; dar numai legile păcii, legile vieții civile și ale tribunalelor publice, nu și legile eterne și valabile pentru toate împrejurările, adică legile nescrise ale naturii“ [1]).

Care sunt însă aceste legi nescrise ale naturii, în raporturile dintre popoare? Sunt, în fond, aceleași ca în raporturile dintre indivizi. Căci nu există două justiții diferite, una valabilă numai pentru indivizi, alta valabilă numai pentru popoare. Legile care garantează viața, libertatea și averea persoanelor, trebue să garanteze de asemenea existența, independența și teritoriul statelor. Căci, după cum dreptul la viață e un drept natural al indivizilor, tot așà dreptul la existență e un drept natural al popoarelor. Și după cum libertatea e starea naturală a persoanelor, tot așà independența e starea naturală a națiunilor. In sfârșit, după cum fiecare om are dreptul să stăpânească bunurile moștenite de la părinți și produsele muncii sale proprii, tot așà fiecare neam are dreptul să stăpânească pământul moștenit din străbuni, și îmbunătățit, și înfrumusețat necontenit, de activitatea fiecarei generații.

Războiul nu e dar o formă a dreptății, cum ziceam mai sus, de cât numai când se face pentru apărarea acestor drepturi,—și cu respectul lor la ceilalți. Un

[1]) De jure, Prolegomena in librum de jure belli.

nedrept de o altă putere. De și acest atac nu pune în primejdie existența, independența sau teritoriul națiunii care își propune să intervină, el constitue totuși o crimă,—și o crimă, oricine are dreptul s'o pedepsească,—dacă poate. Această reservă însemnează, că obligația de a face războiu este, în acest cas, numai relativă. Un popor nu e dator să intervină spre a pedepsi un atac nedrept adus unui vecin, de cât numai dacă are puterea s'o facă. Alt-fel, în loc să servească dreptatea, mărește nedreptatea, dând prilej agresorului să învingă două popoare în loc de unul singur.

După ce examinează „motivele" sau causele drepte ale războiului, Grotius trece în revistă și „pretextele" sau causele lui nedrepte. Adesea, un popor pornește un războiu împotriva unui alt popor care se mărește și se întărește, fiindcă crede că această mărire și întărire constitue o amenințare pentru existența sau independența sa. O asemenea causă de războiu e nedreaptă. Căci nu e de ajuns ca cineva să aibă puterea să ne facă rău, ca să avem dreptul să'l pedepsim; mai trebue să aibă și intenția să ne facă rău,—și această intenție trebue să se manifesteze prin fapte positive. Cât timp dar poporul care se mărește și se întărește are o purtare corectă, nevătămând prin nimic nici unul din drepturile vecinilor săi,—aceștia n'au nici un motiv real să pornească războiu împotriva lui.

Tot așà, nu e o causă dreaptă de războiu refuzul unui popor de a face o alianță sau de a încheia un tractat. Căci, libertatea fiind starea naturală a indivizilor și a popoarelor, nimeni nu poate fi obligat să contracteze fără voia lui; a-l sili, cu forța, e o crimă. Tot așà, când un popor pornește un războiu spre a-și apropria teritoriile, pe care pretinde că le-a

teşte totdeauna mai mult decât ar fi cedat de bună voe pe calea tratativelor. In această privinţă, Grotius crede că toate popoarele, dar mai ales cele mici, trebue să se gândească mai întâiu la conservarea lor, şi nu aprobă principiul extrem al vechilor republicani romani, care ziceau că moartea e preferabilă sclaviei[1]). Singurul lucru ireparabil, pentru popoare ca şi pentru indivizi, e pierderea existenţei. Pierderea independenţei se poate îndreptă, cu vremea şi cu schimbarea împrejurarilor, dacă poporul care a pierdut'o are răbdarea să aştepte şi tăria să se pregătească.

In sfârşit, când războiul n'a putut fi evitat cu nici un chip, cei ce îl fac trebue să se supună, în interesul dreptăţii a cărei înfăptuire o urmăresc, la anumite regule. Căci am zis că războiul este în relaţiile dintre popoare ceea ce este penalitatea în relaţiile dintre indivizi, este adică o formă a justiţiei. Ca atare, cei ce fac războiul iau caracterul august al magistraţilor, şi nu trebue să useze de forţă decât numai în marginile dreptăţei, şi numai întrucât este necesar pentru asigurarea ei. Firește, spre a se puteà folosi de forţă, armatele care se războiesc sunt silite să facă mult rău multor nevinovaţi, devastându-le câmpurile, pe care le calcă în timpul luptelor, dărămându-le casele, când intră în acţiune artileria, etc. Dar aceasta e o fatalitate neînlăturabilă, şi trebue scuzată, întrucât toate mijloacele, care duc la un scop bun, se împărtăşesc din excelenţa lui morală. Aşà bunăoară, poporul care începe un război pentru o causă dreaptă poate să useze pe lângă forţă şi de viclenie. Lucrul e permis, în virtutea principiului de mai

[1]) De jure, lib. II, c. XXIV, § 6.

gerea vieții și averii oamenilor pentru plăcerea de a le distruge.

Pornind apoi dela noțiunea războiului ca formă supremă a justiției în raporturile dintre popoare, Grotius stabilește procedura de urmat la declararea lui și la încheierea păcii, drepturile ambasadorilor, drepturile și datoriile beligeranților față de neutri și ale acestora față de ei, regulele juridice privitoare la încheierea tractatelor de alianță, drepturile și datoriile ce isvorăsc dintr'însele..., etc., — scrie adică un întreg tractat de drept internațional, — cel dintâiu din timpurile moderne. Din nefericire, cadrul lucrării noastre nu ne permite să intrăm în studiul acestor părți, fiindcă am fi siliți să ne coborâm la amănunte care nu mai interesează istoria filosofiei, și trebue dar să rămână reservate istoriei dreptului.

De altfel, ceeace a impresionat mai mult pe contimporanii lui Grotius n'a fost atât partea pur juridică a operei sale, cât partea ei filosofică, cât umanitarismul său larg și luminos, care, departe de a se pierde în utopii pacifiste, ținea seamă de toate realitățile vieții popoarelor, și, proclamând necesitatea războiului ca o formă supremă a dreptății, tindea să'l supună totuși unor regule raționale și să-i reducă asprimea la strictul necesar. Am amintit mai sus, că Gustav-Adolf purta cu sine pe câmpul de război tractatul juristului olandez și îl recitea în ceasurile de odihnă. Și tot influenței ideilor lui Grotius i se datorește, se zice, și renunțarea lui Ludovic al XIV-lea la hotărîrea ce luase la început de a da războiului cu Olanda forma cea mai crudă posibilă, de a face adică dintr'însul un război de exterminare.

Printre învățați, tractatul despre dreptul războ-

după principiile lor. Că aceste încercări s'au influențat unele pe altele, și formează prin urmare o singură serie teoretică, în frunte cu vechea Republică a lui Platon, nu mai încape îndoială. Ele au apărut însă în timpuri diferite, în împrejurări ce nu se aseamănă și în legătură cu sisteme de idei variate. Fiecare trebue dar studiată la locul său, și, dintr'însele, numai una singură mai aparține cugetării filosofice a renașterii. Autorul ei, călugărul italian Tommaso Campanella, e unul din precursorii celor doi întemeietori ai filosofiei moderne, ai lui Bacon și ai lui Descartes, și merită ca atare o deosebită luare aminte.

I.

Viața lui a fost un șir necurmat de lupte grele și de mari suferințe. Numai o putere titanică, cum a fost a lui, era în stare să îndure atâtea lovituri și să producă totuși atâtea opere. Născut la 15 Septemvrie 1568, la Stegnano lângă Stilo, în Calabria, Giovanni Campanella se distinsese de mic prin calități sufletești excepționale. La vârsta de cinci ani era în stare să repete cuvânt cu cuvânt predicele pe care la ascultă la biserică, iar la patrusprezece ani puteă să desvolte cu cea mai mare ușurință, în discursuri improvisate, orice temă i s'ar fi dat. Cu asemenea daruri ar fi putut de sigur să se îndrepteze în orice direcție, dacă întâmplarea nu i-ar fi hotărît de timpuriu soarta. Un predicator dominican l'a impresionat odată atât de mult, în cât a trezit într'însul dorința să intre și el în ordinul, pe care îl ilustrase cei mai mari cugetători ai catolicismului. Alte gânduri și alte aspirații au venit apoi în sprijinul acestei dorințe. Pe atunci, școalele călugărești, printre care acelea ale dominicanilor se bucurau de un renume universal, erau încă cele mai bune — mai ales

restul i se părea îndoios. Dar această certitudine subiectivă nu-i era deajuns,—și nu vedea, deocamdată, cum ar fi putut ești dintr'însa. Întâmplarea l'a ajutat totuși, și de astă dată, să-și găsească drumul, atrăgându-i atenția asupra operelor lui Bernardino Telesio, pe care nu le cunoștea încă.

Profesorul de filosofie din mânăstirea San Giorgio fusese provocat odată la o discuție publică de un franciscan din Cosenza. Fiind bolnav și neputându-se duce el însuși, a crezut că poate să trimeată, spre a-l înlocui, pe cel mai distins elev al său, pe tânărul Campanella, a cărui pasiune pentru discuții și a cărui îndemânare dialectică ereau cunoscute și temute de toți. Elevul a obținut un succes strălucit, un succes pe care nu l'ar fi avut de sigur magistrul, fiindcă ar fi susținut fără îndoială autoritățile de căpetenie ale ordinului său, adică pe Aristot și pe sfântul Toma din Aquino. Campanella însă, în loc să-i susțină, i-a atacat,—și nu cu vechile subtilități și arguții scolastice, ci într'un mod cu totul neobicinuit, arătând că sistemele lor sunt țesături pur logice de noțiuni arbitrare, ce nu se potrivesc cu realitatea. Natura singură este revelația directă a divinității, ea singură merită numele de „autograf" al lui Dumnezeu; teoriile omenești nu sunt decât copii și comentarii ale ei,—copii și comentarii a căror valoare nu se poate determină decât printr'o continuă confruntare cu originalul. Și teoriile lui Aristot, ca și ale sfântului Toma, nu suportă o asemenea confruntare.

Câțiva bătrâni care ascultau pe Campanella desvoltând aceste idei, au zis, plini de admirație, că ar auzi par'că vorbind printr'însul spiritul lui Bernardino Telesio. Mirat și curios, tânărul călugăr și-a procurat numai decât operele acestui filosof care, ajuns la o vârstă înaintată, trăia pe atunci retras la

nio Marta, a cărui carte „Propugnaculum Aristotelis adversus principia Bernardini Telesii“ apăruse tocmai atunci, în 1587, a scris în fugă o lucrare întreagă spre a apăra planurile lor comune de reformă, subt titlul „Philosophia sensibus demonstrata“ [1]). Această lucrare însă a fost foarte rău primită de către autoritățile ordinului său. De mai multă vreme deja, tânărul dominican era privit cu neîncredere de către tovarășii săi de mânăstire. Cunoștințele sale întinse, argumentele sale neobicinuite, dialectica sa iresistibilă, deșteptase printre călugării săraci cu duhul credința că el trebuia să steă în legătură cu necuratul. Mai ales nu se putea uită, că avusese odată mai multe întâlniri cu un evreu rătăcitor, care îl inițiase în științele oculte, în astrologie, în magie și în artele cabalistice. Apariția „filosofiei demonstrate prin simțuri“ a fost dar un pretext bine venit, pentru ca tânărul neastâmpărat, care ridicase împotrivă-i atâtea bănueli, să fie exilat la Altomonte, într'un mic schit pierdut în munții Abruzzi, și pus subt o supraveghere foarte aspră.

In scurtă vreme însă Campanella a isbutit să fugă, și s'a instalat la Neapole, în casa unui adept al lui Telesio. Adunările academiei cosentine, la care lua parte regulat, schimbul necontenit de idei cu oameni ce lucrau în aceeași direcție, sfaturile prețioase ale lui Giovanni Battista Porta, unul din fisicianii de

---

[1]) Prin această lucrare, apărută tot în 1587, Campanella, despre care am zis deja că a fost un precursor a lui Descartes, a devenit și un precursor al lui Bacon. De aceasta ne vom încredința mai bine, când vom cerceta cu deamănuntul încercările sale de a întemeia o filosofie nouă,—la sfârșitul volumului al III-lea sau la începutul volumului al IV-lea al lucrării de față, acolo unde vom face legătura cu filosofia modernă.

vreme, și-a pierdut manuscrisele la care lucrase în ultimii ani, și nu din neglijența sa; precum se va vedeà imediat, hârtiile îi fuseseră sustrase de către dușmanii săi, care îl urmăreau necontenit. Fără să se descurajeze, Campanella s'a întors la Padua și s'a apucat să-și refacă lucrările, după alte planuri nouă și mai întinse. Unele discuții însă, în care a mers poate prea departe, au ridicat din nou împotrivă-i acusarea de heresie. Mai mult chiar, a fost denunțat ca autor al faimosului pamflet „de tribus impostoribus" de care am vorbit în volumul precedent. [1]) Chemat iarăși dinaintea tribunalului inchisiției din Roma, a avut surprinderea să găsească pe masa judecătorilor, printre actele de acusare, manuscrisele pe care le pierduse la Bologna. De astădată însă Campanella s'a apărat cu atâta îndemânare, încât a fost pus în libertate.

Neștiind încotro să-și mai îndrepteze pașii, Campanella s'a întors din nou, după șapte ani de pribegie, la Neapole, — de unde a pornit în 1598 în spre orașul său natal. In Calabria însă a găsit spiritele în plină frământare politică. Stăpânirea spaniolă păreà slăbită prin moartea lui Filip al II-lea, și mai ales prin politica lui, care îi dusese regatul la ruină. Doi ani mai nainte, în 1596, trufașul monarh fusese silit să înceteze plățile din lipsă de bani, și prestigiul său scăzuse pretutindeni. In Italia de sud această scădere a autorității spaniolilor, trezind poate nădejdea emancipării, înnăsprise conflictele care existau mai de mult între administrația lor și populația indigenă. Birurile apăsătoare, care erau necontenit sporite, după cererea guvernului central, și care se încasau adesea cu forța, erau greu suportate de toți locuitorii, —

[1]) Cf. vol. I, p. 126.

în curând, al isgonirii spaniolilor din Calabria. In casul când această provincie ar fi rămas fără stăpân, i se păreà că este pentru el o datorie să încerce s'o organiseze după principiile sale politice și sociale. La o asemenea încercare îl împingeau pe Campanella și trăsurile mistice ale caracterului său, care făceau dintr'însul un fel de profet. El aveà, ca foarte mulți contimporani ai săi, o credință oarbă în astrologie. Vom vedeà mai târziu, cum, în legătură cu neoplatonismul, această știință ocultă căpătase o influență adâncă asupra spiritelor, în timpul renașterii. Intr'o asemenea atmosferă, apariția stelei nouă din constelația Cassiopeiei, în 1572, și brusca ei dispariție, în 1574, n'au lipsit a fi interpretate ca prevestind evenimente mari. După speculațiile cabalistice ale astrologilor, care credeau că numerele au o semnificare mistică, aceste evenimente nu puteau să se întâmple decât în anul 1600, fiindcă numărul veacurilor ce alcătuesc această dată e suma celor două numere «sfinte» 7 și 9; apariția timpurie a semnului prevestitor a avut de scop numai să îndemne pe oameni să se pregătească. In sfârșit, câteva cutremure de pământ ce au înspăimântat Italia de sud în ultimii ani al veacului al XVI-lea, și ivirea unei comete, au întărit și mai mult pe Campanella în credințele sale, și l'au îndemnat să înceapă propovăduirea lor.

Ura împotriva dominației spaniole îi făceà sarcina foarte ușoară, și propaganda sa a dus foarte repede la organisarea unei conjurații în stil mare. Un tânăr înflăcărat, Maurizio de Rinaldis, s'a pus în fruntea acestei mișcări, a strâns oameni și arme și, spre a pregăti mai bine lovitura, s'a înțeles cu Turcii. Flota lor trebuia să atace coastele Calabriei și să ocupe armatele spaniole, spre a da timp conjuraților să se strângă în munți, să răscoale țara și să recru-

In timpul acestui proces însă, s'au ridicat împotriva lui Campanella și acusări de heresie, pe care le-a judecat tribunalul inchișiției, în frunte cu legatul papal. După propria sa mărturisire, [1]) Campanella a fost ținut odată patruzeci de ceasuri întins pe o scândură plină de vârfuri ascuțite de fier, așà încât a pierdut „zece livre de sânge." Nici de astă dată însă nu s'a putut căpătà dela el nici un fel de mărturisire. Fie că durerile fisice i-au turburat în adevăr mintea, fie că nefericitul s'a prefăcut numai nebun, declarațiile sale nu mai aveau nici un înțeles, și în cele din urmă le-a luat locul un mutism absolut. Cu toate acestea, pe temeiul mărturiei altora și al scrierilor lui proprii, Campanella a fost condamnat la închisoare vecinică, în carcerele inchisiției din Roma.

Fiindcă însă procesul de înaltă trădare nu se sfârșise, spaniolii nu l'au predat, și nefericitul a zăcut în închisorile lor douăzeci și șapte de ani. La început a fost ținut numai în carcere subterane, adevărate gropi situate subt nivelul mării, fără aer, fără lumină, cu pereții picurând de umezeală. Și totuși, puterea sa sufletească în adevăr titanică l'a ajutat, nu numai să trăiască ani întregi în asemenea condiții groaznice, fără să cadă în desnădejde, dar și să-și continue, dacă se poate zice, activitatea intelectuală, meditând la opere nouă și compunând poesii filosofice. [2]) Mai târziu, asprimea autorităților spaniole s'a

[1]) Din prefața lucrării sale „Atheismus triumphatus".

[2]) Aceste poesii au fost tipărite la Paris, în 1622, subt titlul „Scelta d'alcune poesie filosofiche di Settimontano Squilla". Pseudonimul e o traducere a numelui său: clopoțelul celor 7 coline. Reeditate au fost aceste poesii de către Orelli, subt titlul „Poesie filosofiche di Tommaso Campanella", Lugano 1834. Herder a tradus câteva dintr'însele în limba germană. Cf. Herder's Sämtliche Werke, 8. Theil, Zur Philosophie und Geschichte.

Prin aceste publicații, nefericitul prisonier spera să intereseze pe învățații timpului, și să provoace intervenția lor în favoarea sa. Dar această speranță nu s'a realisat. Campanella s'a văzut dar silit, în cele din urmă, să se adreseze singur curții spaniole, la Madrid, cu rugămintea să se ia măsuri ca procesul său să se sfârșească odată. Cererea sa a fost sprijinită cu căldură de legatul papal Innocenzio de Massimi,—deși împotriva dorințelor papei Urban al VIII-lea.

Actele procesului însă nu s'au mai putut găsi, după atâta vreme, și fiindcă acusatul petrecuse deja douăzeci și șeapte de ani în închisoare, guvernul spaniol a lăsat la aprecierea vice-regelui din Neapole, ducele de Alba, să facă ce va crede de cuviință. Campanella a fost dar pus în libertate, în Mai 1626, fără să fie achitat, și cu condiția să se înfățișeze autorităților la orice chemare.

Atunci însă l'a reclamat inchisiția romană, și nefericitul a trebuit să mai petreacă încă doi ani în carcerele Sfântului Oficiu din Roma, în condiții mult mai grele decât cele pe care i le acordase în ultimul timp guvernul spaniol. Liberarea sa definitivă s'a datorit, nu simțului de dreptate al papei Urban al VIII-lea, cum s'a crezut, ci superstiției sale. Astrologii îi preziseseră că va muri în anul 1630. Și fiindcă, cum am văzut, Campanella era socotit ca un mare cunoscător în ale astrologiei, papa a dorit să'l consulte și pe el. Inainte de audiență, filosoful i-a trimis o mică scriere ocasională: „De fato siderali vitando"—în care căuta să dovedească posibilitatea de a scăpa de cele prevestite de astrologi. Iar la audiență, fiindcă se ocupase și de medicină, a recomandat papei felurite mijloace pentru prelungirea vieții. Incântat, Urban al VIII-lea i-a ușurat mai

aspru al închisorilor, nu-i mai permiteau să se agite prea mult.—A întreprins totuși o călătorie în Olanda, cu gândul poate să întâlnească pe Descartes, de care auzise vorbindu-se atât de mult, în cercul învățaților din Paris. Dar n'a isbutit. Filosoful francez, care fugise în Olanda tocmai ca să nu fie turburat de nimeni, și care, precum resultă dintr'o scrisoare a sa către Mersenne, nu avea o idee prea bună de Campanella, a refusat să'l primească.

Ultimii săi ani au fost ocupați cu publicarea numeroaselor sale scrieri, care trebuiau să apară într'o ediție completă și definitivă, în zece volume. Moartea l'a împedicat însă să-și aducă la îndeplinire planul [1]). Speculațiile sale astrologice l'au făcut să creadă, că eclipsa de soare ce urma să aibă loc la 1 Iunie 1639, avea să-i fie fatală. Spre a „conjura" primejdia, după principiile din lucrarea menționată mai sus „de fato siderali vitando"—Campanella s'a închis în celula sa, la 21 Mai 1639, și a aprins în juru-i plante aromatice cu „virtuți magice". Fumul acestor plante însă, — așa cel puțin credeau tovarășii săi din mânăstire, — i a provocat moartea pe care tocmai voia s'o evite. Așa s'a sfârșit viața sbuciumată a filosofului, care a găsit în nenorocirile sale puterea să se gândească la fericirea omenirii, și să în-

[1]) Părțile apărute sunt: Philosophiae rationalis et realis partes V juxta propria principia: Grammatica, Dialectica, Rhetorica, Poëtica, Historiographia. Paris 1638. Această operă avea să constitue „operum meorum pars prima".—„Pars secunda" era: Disputationum in IV partes suae philosophiae realis libri IV,—un fel de comentar al operei precedente. Partea a treia a fost sărită de Campanella, iar partea a patra o formează opera sa capitală: Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes III, Paris 1638 —Astăzi, cele mai însemnate din operele lui Campanella se găsesc în ediția lui Alessandro d'Ancona, întitulată Opere di Tommaso Campanella, Torino, 1854.

de regulă, foarte mult de dorit. La aceasta se mai adaogă și faptul, că cele mai multe dintr'însele au fost scrise fără nici un ajutor bibliografic, numai cu ce-și aducea aminte autorul, cărțile lipsindu-i aproape cu totul, pe vremea când se afla în închisoare. Iacă de ce tractatele ce cuprind ideile sale politice și sociale, — singurele de care ne putem ocupa acum, — sunt mai mult schițe, decât studii adevărate, adâncite și desvoltate în toate amănuntele lor.

Care e causa de căpetenie a nenumăratelor rele de care e bântuită omenirea? Este, zice Campanella, una singură; e diversitatea — politică, religioasă, socială și economică; e diversitatea statelor, a credințelor, a privilegiilor și a averilor. Ea singură pricinuește războaiele dintre popoare, conflictele dintre biserici, asuprirea celor slabi de către cei tari, exploatarea celor săraci de către cei bogați, — cu toate calamitățile ce isvorăsc mai departe dintr'însele, ca foametea, ca epidemiile, ca ignoranța adâncă în care zac masele populare, — miseria lor sufletească agravând și mai mult miseria lor trupească.

Și dovada se poate face foarte ușor. Una din nenorocirile cele mai mari, de care a avut să sufere omenirea totdeauna, au fost războaiele, ce prăpădesc mii și mii de vieți omenești, prefac în cenușe cetăți și orașe înfloritoare, pustiesc ținuturi întinse și aruncă în robie popoare întregi. Războaiele însă isvorăsc din interesele opuse ale statelor și din ambițiile opuse ale suveranilor. Dacă dar n'ar exista state diferite cu suverani diferiți, dacă toți oamenii ar forma un singur stat cu un singur suveran, — nu mai încape îndoială că războaiele ar dispărea fără urmă. Unificarea politică a omenirii ar scuti-o pentru totdeauna de această grozavă calamitate.

O altă nenorocire de care a avut să sufere ome-

de mii. Acești nefericiți, care hrăneau singuri statul, muncind din greu și trăind în cea mai mare mizerie, erau tratați mai rău ca dobitoacele. Pe lângă nenumăratele jigniri de tot felul pe care le sufereau zilnic,— ca culme, odată pe an, la instalarea noilor magistrați, tinerimea aristocratică avea dreptul să „vâneze iloți" cum ar fi vânat iepuri sau vulpi — în chef și veselie. Nu e dar de mirare că iloții își urau de moarte stăpânii, pe care — cum zice Xenofon — i-ar fi mâncat de vii dacă le-ar fi stat în putință. Fără a înmulți exemplele de acest fel, e de ajuns să ne amintim că o bună parte din istoria grecilor e plină de luptele dintre aristocrația, care voia să-și păstreze cu orice preț domnia, și poporul care cerea drepturi. Sunt cunoscute de asemenea lungile lupte dintre patricieni și plebeieni, la romani. In vremile mai nouă, răscoalele țăranilor din Germania au desvăluit lumii întregi imensitatea suferințelor pricinuite poporului de tirania seniorilor feodali.—Causa tutulor acestor rele e numai diversitatea claselor sociale cu drepturi diferite, întemeiate pe naștere. Dacă această diversitate ar dispărea, dacă toți oameni avea aceleaș drepturi, rămânând să se deosebească între ei numai prin munca și prin meritele lor, ar dispărea și luptele de clasă, cu toate calamitățile pe care le pricinuesc ele.

In sfârșit, inegalitatea economică este de asemenea un isvor de suferințe pentru omenire, un isvor mai puțin aparent, decât cele pe care le-am văzut, dar nu mai puțin abundent. Putința ce au unii oameni, mai ales cei din clasele privilegiate, care se folosesc întru aceasta de drepturile lor politice, de a acumula averi mari, condamnă în mod fatal pe ceilalți la o lipsă perpetuă. Căci suma produselor naturii, de care oamenii au nevoie ca să trăiască, fiind limitată,

da odată omenirii unitatea politică de care simte atâta nevoe.

Paralel cu această unificare politică însă trebue să meargă unificarea religioasă a omenirii. Religia cea mai răspândită e creștinismul, iar dintre sectele creștine, cea mai întinsă e catolicismul. De aci trebue să pornească dar unificarea. Regele spaniol, monarhul universal al viitorului, va trebui să introducă această confesiune în toate statele pe care le va cuceri,— la nevoie cu mijloace ca acelea care au permis desrădăcinarea islamismului din Spania, adică cu forța. Suferințele pe care le va pricinui cu acest prilej, vor fi compensate cu prisos de pacea vecinică pe care o va găsi, în sfârșit, omenirea în unitatea confesională.

Când acest țel va fi fost atins, o nouă unificare va veni la ordinea zilei: unificarea puterii timporale cu cea spirituală. Căci nu e bine să existe într'un stat două autorități supreme. Or cât de diferite ar fi domeniile lor, ele pot veni totuși în conflict. Lungile lupte dintre papi și împărați, din evul mediu, ne-o dovedesc în deajuns. Un monarh universal mai ales, care ar fi mai puternic decât toți suveranii de astăzi, n'ar tolera ușor un papă, a cărui autoritate ar trebui să hotărască, singură, multe lucruri în statul său. Căci, în ordinea naturii, puterea spirituală e în multe privințe superioară puterii timporale. Puterea spirituală singură stăpânește conștiințele, și conștiința singură dictează cuvântului și brațului, care sunt armele puterii timporale. S'ar putea deci ca aceste arme să nu mai stea la dispoziția monarhului universal, când ordinile sale n'ar fi pe placul papei. Căci monarhul, fiind și el un om, poate greși, și datoria papei în acest cas este, evident, să'l împiedice, în interesul omenirii, să-și aducă la îndeplinire ho-

pământurile să intre în posesiunea statului. Mijloacele n'ar fi anevoie de găsit. S'ar putea bunăoară reserva toate demnitățile eclesiastice nobililor, spre a-i îndemna să intre în ordinele călugărești și să rămână astfel fără moștenitori,—ceeace cu vremea le-ar micșora numărul și ar putea face ca familiile lor să se stingă una după alta. S'ar putea deasemenea reserva statului toate proprietățile care se vând,—ceea ce cu vremea ar mări necontenit patrimoniul public, micșorând pe cel privat. Când această dublă evoluție, socială și economică, va fi destul de înaintată, se va putea decreta, fără primejdia unei opoziții prea violente, desființarea privilegiilor întemeiate pe naștere și suprimarea proprietății individuale.

In sfârșit, un corolar al egalității economice și al proprietății colective, ar fi desființarea familiei. Ce face mai ales necesară proprietatea privată, în starea actuală a lucrurilor, este existența familiei. Cine are familie, trebue să aibă și o locuință deosebită, o casă a sa, — și nu există îndemn mai puternic de a agonisi o avere de cât existența copiilor, care trebue crescuți și înzestrați, spre a nu rămânea pe drumuri, când părinții nu vor mai fi. Se va desființa dar familia, însă nu spre a se pune în locul ei, pur și simplu, comunitatea femeilor, adică „libertatea brutelor". Se va desființa, e drept căsătoria,—dar, considerându-se relațiile dintre sexuri ca o chestie de ordin public, de oarece de ele atârnă viața generațiilor viitoare a căror calitate nu poate fi indiferentă statului, guvernul va interveni spre a regula aceste relații după norme speciale. Se vor constitui perechi după anumite regule medicale, pentru ca procreația să se facă în cele mai bune condiții posibile; copii, odată înțărcați, vor fi luați și crescuți de stat în stabilimente comune ;

naturii lui complexe sunt prea mari. Spre a-și agonisi hrana, spre a-și dură locuința, spre a-și găti vestmintele, spre a se apăra, fie împotriva fiarelor sălbatice, fie împotriva răufăcătorilor, — fiecare om a fost silit dela început să ceară ajutorul semenilor săi. Așa au luat naștere societățile, mai mult sau mai puțin întinse, care cu vremea s'au prefăcut în organisme politice, — în statele pe care le vedem astăzi.

Scopul de căpetenie al statului este dar conservarea existenței indivizilor ce'l alcătuesc. Realisarea acestui scop nu e însă posibilă astăzi decât numai în mod relativ, din pricina mulțimii și felurimii acestor organisme politice. Interesele lor diferite se contrazic adesea, și provoacă uneori — de prea multe ori din nefericire — conflicte armate, care le abat dela scopul lor natural, nimicind mii și mii de vieți, și distrugând nenumărate bunuri ce formează baza materială a existenței individuale și sociale. Dacă dar scopul natural al statului este conservarea existenței celor ce'l alcătuesc, este evident că acest scop nu poate fi realisat pe deplin decât numai cu condiția, ca toți oamenii să formeze un singur stat.

Este însă cu putință acest lucru? N'am zis oare noi înșine că statele au adesea interese opuse? Și nu sunt oare aceste interese o piedecă la unificarea lor? — Nu, răspunde Campanella. Și indivizii au adesea interese opuse, — și dacă trăesc isolați, ca unii sălbateci rătăcitori, această opositie duce adesea la conflicte brutale. Dacă însă indivizii se învoesc să trăiască împreună, alcătuind o societate bine întocmită, interesele lor opuse se armonisează, mai mult sau mai puțin, — iar autoritățile veghează ca conflictele, chiar dacă se produc, să se resolve în mod pacinic, cu bună voință și pe calea dreptății. Tot așa, și statele de

torității. Temelia naturală a acestui principiu era, cum se vede foarte ușor, capacitatea. In toate ramurile de activitate, apărute în urma divisiunii muncii, autoritatea o exercitau în mod firesc cei ce ereau mai capabili decât ceilalți.

Din nefericire, principiul autorității, de abia apărut, a fost smuls foarte curând de pe rădăcina lui naturală, — în unele domenii cel puțin, și anume în cele mai importante. In viața politică, în administrație, în armată, autoritatea a încetat să aparțină de drept celor mai capabili, și a rămas reservată celor cu privilegii ereditare, adică familiilor aristocratice. E probabil că șefii politici au fost la început aleși, printre cei ce se distingeau prin iscusința lor militară, prin talentul lor administrativ, prin spiritul lor de dreptate, etc. In scurtă vreme însă, acești șefi aleși pentru capacitatea lor personală au considerat puterea politică ca o proprietate, pe care au căutat s'o lase moștenire urmașilor lor. Așa au luat naștere, probabil, privilegiile ereditare ale familiilor nobile. Faptul este, în orice cas, că astăzi am ajuns ca funcțiunile cele mai importante în stat să leexercite, nu ceimai capabili, ci cei cu „dreptul nașterii"—chiar dacă ar fi cei mai puțin pricepuți. Căci nașterea e o simplă întâmplare, și nu garantează întru nimic capacitatea nimănui. Această anomalie însă e foarte vătămătoare și împiedecă societatea să-și îndeplinească rolul ei de a ocroti,cât mai bine cu putință, existența și interesele membrilor ce o compun.

Privilegiile întemeiate pe dreptul nașterii trebue dar să dispară. In societatea ideală a viitorului, care va fi adevărata societate naturală, oamenii vor trebui să fie, în principiu, absolut egali,—rămânând să se distingă numai prin meritele lor și să exercite în lume numai autoritatea pe care le-o va da capaci-

rală a viitorului proprietatea tutulor, vor aparținea adică statului,—care se va îngriji să întrețină pe toți, dând fiecăruia tot ce-i trebue ca să trăiască.

In sfârșit, egalitatea civilă absolută reclamă și desființarea familiei. Căci, cu toată suprimarea privilegiilor și averilor, copii înalților demnitari ai statului se vor folosi de prestigiul și de influența părinților lor, spre a trece înaintea altora, sau se vor crede superiori celorlalți— de fapt dacă nu de drept, prin originea lor. In societatea viitorului așa dar, copii nu vor mai aparținea părinților, ci statului, care îi va crește pe toți în comun, în condiții egale și după norme identice. Iar căsătoria va fi desființată, spre a se asigura mai bine marele act social al procreării. In adevăr, scopul de căpetenie al societății este, cum am văzut, conservarea existenței celor ce o alcătuesc. Insă omul nu trăește nȕmai în sine însuși, ci și în urmașii săi. Existența omenirii nu implică numai conservarea celor ce o alcătuesc la un moment dat, ci și a progeniturii lor. Grija generațiilor viitoare este dar o sarcină a societății, și una din cele mai însemnate. Din nefericire, această sarcină a fost până acum foarte puțin înțeleasă. Numai așa ne putem explica, de ce oamenii iau măsuri să îmbunătățească rasele de animale domestice, și nu se gândesc nici de cum să perfecționeze propria lor specie. Iacă de ce procrearea este lăsată la bunul plac al fiecăruia,—căsătoriile contractând-se după înclinări și convenințe personale, fără ca societatea să intervină spre a impune vre o normă. Această anomalie trebue să înceze. Căsătoria va fi dar desființată, și statul va regula procrearea, împerechind vremelnic sexurile, în condițiile și la epocele cele mai potrivite, spre a obține o progenitură cât mai desăvârșită.

Iacă justificarea teoretică a planurilor de reformă,

tru traiul celor ce le ocupă: dormitoare, ateliere, săli de mâncare, magazii de provisiuni, etc. Cele șapte inele concentrice, care poartă numele celor șapte planete, sunt tăiate în cruce de patru strade mari, frumos pavate și de o curățenie exemplară, care duc dinspre cele patru puncte cardinale către incinta centrală, unde se ridică un templu măreț cu o cupolă vastă, susținută de o splendidă colonadă.

In această reședință feerică, locuitorii insulei duc o viață fericită, fiindcă organisarea lor politică și socială nu lasă nimic de dorit. Ei sunt guvernați de un monarh, care poartă numele de „Soare", fiindcă e centrul întregei lor activități, focarul din care pornesc lumina și căldura pentru toată lumea lor. In adevăr, acest suveran unic concentrează în mâna sa toate puterile publice, atât cele de ordin timporal, cât și cele de ordin spiritual. El este în acelaș timp șeful statului și șeful bisericei, este adică în acelaș timp militar, magistrat, administrator și preot. El mai este totdeodată și depositarul întregei culturi a timpului său, stăpânind ca un maestru neîntrecut toată știința, toată filosofia, toate literaturile și toate artele,—cel puțin în teoria lor, fiindcă altfel nu are vreme să le practice. Cu competența sa universală așa dar, șeful cetății soarelui judecă și hotărăște singur, și în ultimă instanță, toate afacerile, de tot felul, din statul său.

In exercitarea multiplelor sale atribuțiuni însă, monarhul acesta e ajutat de trei „principi" subordonați, de trei miniștri cu am zice astăzi, care poartă ca și el nume simbolice, — spre a le arăta mai bine impersonalitatea. Căci nici unul din funcționarii cetății soarelui nu e numit cu numele său propriu, ci cu numele funcțiunii pe care o îndeplinește, —spre a se pune în evidență principiul, că persoana lor nu însemnează nimic, că funcțiunea lor e totul. Cei trei

cum am zice astăzi, se mișcă o armată întreagă de funcționari ce au să aducă la îndeplinire ordinele lor. Toți acești funcționari sunt numiți de către suveran, după propunerea miniștrilor și dintre cei aleși de adunarea poporului, care întocmește listele celor ce s'au distins prin capacitatea lor în diferitele ramuri de activitate ale statului. Numirea lor se face pe viață, însă pot fi înlocuiți, când nu se arată destul de stăruitori sau când se ivesc alții mai capabili decât ei.— Miniștrii înșiși sunt numiți de asemenea de suveran, după listele întocmite de către colegiul funcționarilor publici de fiecare categorie. Dacă asupra capacității funcționarilor inferiori poate judeca poporul, asupra capacității miniștrilor nu pot judeca decât cei mai înaintați în specialisarea lor, adică funcționarii înșiși. Miniștrii sunt numiți de asemenea pe viață, însă nu pot fi înlocuiți, ca subordonații lor. Ei au însă facultatea, să se retragă singuri, când se ivesc alții mai capabili.

In sfârșit, suveranul însuși e ales de către colegiul miniștrilor, ținând seamă de indicațiile colegiului funcționarilor și ale adunării poporului. De altfel, această alegere e mai ușoară decât s'ar închipui, tocmai fiindcă e foarte grea. Trebuind să cunoască toate ramurile de activitate omenească, șeful suprem al statului — Soarele sau marele Metafisician, cum i se mai zice — nu poate fi decât un om înzestrat cu puteri sufletești extraordinare, așa cum nu se găsesc pe toate drumurile. Un asemenea talent rar, când se ivește, face totdeauna sensație, și opinia publică îl desemnează de timpuriu pentru sarcina supremă, — așa încât se știe totdeauna mai dinainte cine va fi urmașul suveranului în funcțiune. Odată ales, suveranul nu-și poate părăsi postul decât numai prin abdicare voluntară și numai pentru un singur motiv, — când crede că s'a ivit în stat un om mai vrednic,

Tot așa, în sfârșit, nu e separată nici puterea spirituală de formele puterii timporale. In cetatea soarelui nu există o clasă specială de preoți. Toți funcționarii publici sunt preoți, în domeniul ce le este încredințat, celebrează adică ceremoniile cultului pentru adiministrații lor și le dau asistența religioasă, în casurile în care o prevede legea. Una din formele acestei asistențe este spovedania, care e obligatorie. Toți cetățenii trebue să se spovedească funcționarilor ce îi administrează. Aceștia se spovedesc la rândul lor superiorilor ierarhici imediați, și așa mai departe, până la miniștri, care se spovedesc suveranului. Iar suveranul însuși se spovedește odată pe an poporului, în public, mărturisindu-și greșelile și cerând iertare tutulor. După care urmează sărbătoarea ispășirii, — cea mai însemnată sărbătoare religioasă din cetatea soarelui. Un cetățean, care s'a distins în cursul anului prin sfințenia vieții sale, și care se oferă singur să ispășească păcatele celorlalți, e dus cu mare pompă într'una din încăperile cele mai înalte ce se află subt cupola templului, și petrece acolo mai multe zile, în post și rugăciuni, spre a împăca divinitatea ofensată de păcatele comise înlăuntrul statului. E apoi coborît cu și mai mare pompă, și cinstit ca un binefăcător al comunității.

Religia cetății soarelui este panteismul din metafisica lui Campanella. Obiectul cultului este un Dumnezeu în trei hipostase, după cele trei atribute constitutive ale sale, care sunt puterea, înțelepciunea, și iubirea. Aceste atribute însă nu aparțin esclusiv divinității, ci, subt forme firește din ce în ce mai reduse, tutulor categoriilor de existențe ce alcătuesc universul. Căci orice lucru există, evident, fiind că are „puterea" să existe. Orice lucru apoi opune o resistență, când voi să-l nimicim, și se transformă,

toate instanțele. Pedepsele se aplică imediat și nu constau nici odată în închisoare. Crima cea mai mare este lipsa de respect față de autorități, insultarea lor sau nesupunerea la ordinele lor, și se pedepsește cu executarea imediată a vinovatului. Rănirea concetățenilor e pedepsită cu o rănire identică, după legea talionului: ochiu pentru ochiu, dinte pentru dinte. Furtul nu există, fiindcă, cum vom vedea imediat, nu există proprietate individuală. Lenea, în timpul orele de muncă obligatorie, e pedepsită cu bătaie. Alte delicte mai mici sunt pedepsite cu îndepărtarea dela mesele comune, cu privarea vremelnică de hrană, etc.

Organisarea socială a cetății soarelui se distinge prin unitatea și simplitatea ei desăvârșită. Nu există clase diferite de cetățeni cu drepturi diferite. Toți sunt absolut egali și au absolut aceleași drepturi. O ierarhie există firește în stat, printre funcționari, după întinderea și însemnătatea funcțiunilor pe care le îndeplinesc. Dar această ierarhie e deschisă tutulor cetățenilor. Fiecare poate să se înalțe într'însa, ori cât de sus, dacă este capabil. Mai mult chiar, înălțarea este silită pentru cei capabili, care sunt însărcinați, pe calea alegerii, să îndeplinească funcțiunile pentru care sunt mai proprii decât alții, — fără să aibă putința să refuze. Căci, pentru locuitorii cetății soarelui, capacitatea nu crează drepturi, ci datorii. Dacă cineva se distinge prin capacitatea sa într'o direcție sau într'alta, meritul nu e al său, ci al comunității, care i-a pregătit nașterea în cele mai bune condiții (precum vom vedea mai jos), care l'a crescut cu cea mai mare îngrijire, care i-a studiat calitățile fisice și psihice, și a lucrat apoi la desvoltarea și desăvârșirea lor.

Iacă de ce mândria e foarte aspru pedepsită în

Iar pentruca această muncă absolut obligatorie, să fie totuși plăcută, cetățenii lucrează puțin, și numai în direcțiile care convin aptitudinilor lor naturale. De vreme ce toți muncesc, nevoile comunității pot fi satisfăcute mai ușor decât la celelalte popoare, la care foarte mulți nu fac nimic, fiindcă aparțin claselor privilegiate, fie prin nașterea, fie prin averea lor. Numărul orelor de muncă e dar foarte redus, e numai de patru pe zi, două de dimineață și două după amiază. Cât privește felul muncii, e hotărît pentru fiecare de aptitudinile lui firești,—și se dă cea mai mare atenție, în sistemul de educație publică pe care îl vom vedea mai jos, acestor aptitudini. Numai muncile agricole sunt obligatorii pentru toți, fiindcă nu reclamă o specialisare deosebită, și fiindcă sunt considerate ca un exercițiu fisic salutar. Femeile lucrează ca și bărbații,—cu singura deosebire că lor li se reservă de regulă muncile mai ușoare, cele care nu cer adică o prea mare desfășurare de forță fisică. De altfel, toate muncile sunt deopotrivă de onorabile. A lucra pentru comunitate, subt orice formă ar fi, e o cinste. Ba chiar, muncile cele mai respingătoare, ca bunăoară îndepărtarea necurățeniilor, constituesc pentru cei ce le fac un merit deosebit. Toate muncile se îndeplinesc subt supravegherea funcționarilor publici, care au dreptul să pedepsească imediat pe cei îndărătnici sau leneși. Produsele lor, atât cele agricole cât și cele industriale, se adună în magaziile comune de provizii, de unde se distribue la toți după trebuință. Și anume, toți cetățenii locuiesc în edificiile statului, care sunt, cum am văzut, adevărate palate, și iau masa în comun, în săli de mâncare vaste și împodobite cu tot ce poate încânta privirea. Bande de musicanți înveselesc pe comeseni, iar durata ospețelor nu e măsurată cu sgârcenie, pentru ca toți să

stat și crescuți în comun după norme comune, atât pentru băeți cât și pentru fete. Ei învață mai întâi să vorbească, apoi să citească și să scrie, sunt apoi purtați prin toate atelierele cetății și puși să asiste la tot felul de munci, ca să se poată vedea ce-i place fiecăruia, adică ce vocație naturală are. De toate observările făcute asupra copiilor se țin, firește, însemnări în regulă. Pregătirile elementare odată sfârșite, începe școala propriu zisă, care e organisată după principii cu totul deosebite de ale celorlalte popoare. Pe vremea lui Campanella umanismul era în plină înflorire. Copiii învățau în școli limbile clasice, traduceau autori latini și greci, se deprindeau să scrie o limbă frumoasă, în prosă și în versuri, și se exercitau să vorbească în public, ca oratorii antichității. Acestei culturi pur formale, școlile din cetatea soarelui îi opun o cultură mai realistă. Copiii învață întâi matematica elementară, apoi trec la un învățământ intuitiv al științelor naturii. Principiul filosofiei lui Campanella, că datele simțurilor formează temelia întregei activități intelectuale a omului, e pus în aplicare pe o scară întinsă. Pentruca învățământul să nu se facă numai în școală, ci pretutindeni,—și pentruca și oamenii adulți să aibă putința să-și îmbogățeze necontenit cunoștințele, ministrul instrucțiunii publice a pus să zugrăvească pe pereții colonadelor, ce împodobesc cele șapte incinte, tablouri științifice. Cupola templului e deasemenea pusă la contribuție. Pe ea sunt desemnate stelele, dela întâia până la a șasea mărime, cu numele lor și cu versuri mnemonice, care amintesc pe scurt puterile și influența lor asupra omenirii—după preceptele astrologiei. Pereții primei incinte de clădiri sunt acoperiți cu figuri matematice, însoțite de axiome și teoreme, resumate în formule scurte. Colonada incintei a doua înfățișează

cipiul este, ca tinerii să înceapă cât mai de vreme să lucreze pentru stat. Pentru desvoltarea lor ulterioară, mai ales în direcțiile speculative, se folosesc de timpul liber care nu le lipsește niciodată,— munca pentru comunitate fiind redusă, precum am văzut, numai la patru ceasuri pe zi. Intrebuințarea acestui timp liber însă este și ea regulată amănunțit — mai ales pentru cei ce voesc să cultive mai de parte diferitele științe, în laboratorii, musee, biblioteci, etc.

V.

Așa e întocmită cetatea soarelui. Ea este cum se vede, o vastă cazarmă umanitară, în care, spre binele tuturor, viața fiecăruia e hotărîtă până în cele mai mici amănunte și se desfășură subt privegherea neîntreruptă a superiorilor. Personalitatea omenească, cu aspirațiile ei de libertate și independență, e suprimată cu desăvârșire. Nimeni nu trăește pentru sine și după gusturile sale; toți trăesc pentru comunitate și după poruncile ei. In mijlocul îndestulării generale și al lipsei generale de griji, în mijlocul traiului celui mai luxos ce se poate închipui, fiecare e sclavul statului, fără știrea și fără voia căruia nu poate face un pas, și simte apăsând asupră-i disciplina lui de fier. E dosul întunecat al medaliei, a cărei față e așa de strălucitoare. E adică defectul fatal al oricărei organisări comuniste, oricât ar fi de bine întocmită.

Și, fără îndoială, cea pe care ne-o înfățișează Campanella în cetatea soarelui e bine întocmită, mult mai bine decât aceea a predecesorului său Thomas More. Inferior ca stil umanistului englez, călugărul italian îi este superior prin logica ideilor și prin întemeierea lor filosofică. El aduce concepția nouă și

fi de inferioară, are nevoe de știință, și că prin urmare cultura e necesară tutulor, chiar și celor din urmă meseriași. Iar modul cum voește Campanella să dea această cultură generală maselor, prin intuiția directă a naturii, subt toate aspectele și în toate produsele ei, — în musee enciclopedice deschise vecinic tutulor, — denotă o înțelegere cu totul modernă a problemei învățământului public.

O notă bună pentru autorul cetății soarelui, fiindcă dovedește seriositatea cugetărei sale, este faptul că pentru el suprimarea familiei nu însemnează comunitatea pură și simplă a femeilor, emanciparea pură și simplă a plăcerii sensuale de orice regulă etică sau socială, — ca pentru unii socialiști francezi din veacul al XIX-lea, ca pentru Fourrier bunăoară. Acest punct delicat al comunismului capătă, în opera lui Campanella, o înfățișare mai puțin supărătoare decât la toți tovarășii săi de idei, prin motivele pe care se întemeiază, — motive ce privesc, cum am văzut, perfecționarea rasei omenești prin selecționarea riguroasă a perechilor procreatoare.

Prin aceste calități, opera lui Campanella a isbutit să exercite o influență mai întinsă și mai adâncă decât aceea a predecesorului său englez. Efectele mai însemnate ale acestei influențe le vom vedea mai târziu, în desfășurarea ulterioară a ideilor politice și sociale, în filosofia modernă. Acum ne vom mărgini să semnalăm numai unul din efectele ei imediate, care s'a manifestat prin apariția operei lui Valentin Andreä, „Reipublicae christianopolitanae descriptio". Tobias Adami, protestantul german de care am vorbit mai sus, care visitase pe Campanella în închisoarea sa dela Neapole și se însărcinase să-i publice lucrările, când s'a întors în Germania, a citit câteva din manuscrisele pe care le luase cu sine, într'un cerc de

cu toată rigoarea etică a protestantismului. Monarhul din cetatea soarelui e suprimat. In locul său guvernează un triumvirat compus dintr'un teolog, un magistrat și un savant. Simbolismul lui Campanella e de asemenea imitat; dar nu funcționarii înșiși, ci femeile lor poartă nume simbolice; primul triumvir e însurat cu „credința", al doilea cu „dreptatea", iar al treilea cu „știința".

Cetitorul care cunoaște opera lui Campanella și înțelege structura ei logică, nu poate să nu găsească imitația lui Andreä searbădă și plictisitoare. Și totuși ea a plăcut publicului special căruia i se adresă, adică protestanților din Germania. Oamenilor le place să se gândească uneori cum ar fi mai bine să fie întocmită viața lor, — cu condiția ca tabloul ideal ce li se înfățișează să nu-i sperie prin radicalismul său. Un asemenea tablou mai moderat, mai puțin revoluționar, găseau cititorii germani din veacul al XVII-lea în opera lui Andreä. Iacă de ce, un veac mai târziu, această operă se mai citea încă, și s'a simțit chiar nevoia unei traduceri în limba germană O asemenea traducere a apărut în adevăr, în 1741, la Esslingen [1]).

---

[1]) Subt titlul „Dom. Valent. Andreä Reise nach der Insel Caphar Salama, und Beschreibung der darauf gelegenen Christiansburg, — herausgegeben von D. S. G., Esslingen, 1741.

Asupra lui Campanella în general, de consultat: Baldachini, Vita e fiosofia di Tommaso Campanella, Napoli 1843; Spaventa, Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo, Modena 1860; D. Berti, La vite le oper di Tommaso Campanella, Roma 1878. Asupra ideilor lui politice, în deosebi: Tröbst, Der Sonnenstaat des Campanella, Weimar 1860; Sigwart, Thomas Campanella und seine politischen Ideen în Klenei Schriften, vol. I); Benedetto Croce, Intorno al communismo di Tommaso Campanella, Napoli 1895.